Hespérides • Año I • Volumen I • Número 2 • Otoño de 1993

Hespérides

Otoño de 1993

Año I • Volumen I • Número 2 • 1.000 pesetas

CRISIS ESPIRITUAL: LA PROPUESTA DE LA TRADICIÓN

2

REVISTA DE ESTUDIOS DEL PROYECTO CULTURAL AURORA

CRISIS ESPIRITUAL: LA PROPUESTA DE LA TRADICIÓN

REVISTA DE ESTUDIOS DEL PROYECTO CULTURAL AURORA

Dirección postal: Apartado de Correos 45.082
28080 MADRID (España)

Año I • Volumen I • Número 2 • Otoño de 1993

Director de la publicación: **LAUREANO LUNA**
Edición: **EDICIONES BARBARROJA**

Composición e impresión: Gráficas Hurtado, S.L.
Maestro Lope, 59-65. 46100 Burjassot (Valencia)
D.L.: V-1807-1993

Los trabajos contenidos en este volumen ha sido elaborados con el apoyo de la Asociación Valenciana de Profesionales Universitarios (PROU)

Precio del número suelto: 1.000 pesetas
Suscripción a cuatro números: 3.500 pesetas
Suscripción a cuatro números para extranjero: 4.000 pesetas

Editorial

La crisis espiritual

La crisis de lo espiritual es uno de los rasgos evidentes de nuestro mundo. Es un hecho que la civilización actual no satisface las aspiraciones interiores de los hombres. Por eso lo espiritual se nos aparece hoy como una de las **fronteras del sistema**, uno de los límites del mundo moderno y de la ideología que lo sustenta.

Esa limitación obedece a diversas causas. Algunos, siguiendo a Max Weber, sugieren que el discurso moderno, inevitablemente sometido a los imperativos de la racionalidad técnica, no podía sino "desencantar" el mundo, y la primera víctima de esa operación de "desencantamiento" (**Entzauberung**) habría sido, obviamente, la religiosidad en cualquiera de sus formas. Otros, en una línea que podría unir a Nietzsche con Heidegger, remontan el proceso más lejos y bucean en la "escisión socrática", es decir, el momento en que, en la antigua Grecia, se abrió una brecha entre el mundo de los dioses y el mundo de los hombres, dos mundos que ya nunca volverían a ser el mismo. Incluso hay autores -especialmente los vinculados al pensamiento judío moderno, como Bloch o Bernard-Henri Levy- para los cuales la desacralización del mundo es un hecho positivo que, a la larga, no hace sino consumar el proyecto del monoteísmo bíblico. Todo lo contrario opina el monoteísmo ortodoxo, desde las iglesias cristianas hasta el hebraísmo, para los cuales, simplemente, el hombre se ha apartado de Dios. Otros, en fin, culpan a las iglesias convencionales, que no

habrían sido capaces de hacer sobrevivir **lo santo** en un mundo donde el milagro ya no reposa en la órbita de lo divino, sino más bien en la órbita de la ciencia y de la técnica. Se puede decir que incluso las instituciones religiosas han dejado de entender qué es lo sagrado. Sea como fuere, lo cierto es que la crisis de lo sagrado es un hecho verificable por doquier, y pocos discuten que la responsabilidad directa de esa desacralización del mundo corresponde a la civilización técnica moderna.

Sin embargo, la civilización técnica, que ha pretendido borrar la huella divina, no ha conseguido apagar esa sed de sacralidad que siempre ha sentido el hombre. Desde un punto de vista estrictamente filosófico, la razón discursiva moderna, el racionalismo, no ha sido capaz de construir una explicación del mundo que, de forma autosuficiente, englobara a la propia razón, que sigue pues necesitando una justificación exterior a sí misma. Y por otro lado, desde un punto de vista psicológico o *sentimental*, el tipo de vida que esta civilización ha creado no ha sido capaz de atender las necesidades espirituales, tanto individuales como colectivas, de los hombres. Nuestro mundo, aparentemente triunfal, "el mejor de los mundos posibles", ha dejado muchas preguntas sin responder -y se trata de las preguntas fundamentales-. Los hombres, en consecuencia, han continuado buscando las respuestas, y es preciso decir que no siempre lo han hecho en los lugares adecuados: así se extienden como plagas las sectas más o menos destructivas, la charlatanería paranormal y el esoterismo de bazar. Spengler ya denominó a esto "religiosidad segunda". Es el torpe consuelo de un mundo que ha desertado del espíritu.

Ahora bien: paralelamente, los propios instrumentos teóricos del mundo moderno, que han sido la filosofía y la ciencia, han terminado por darse cuenta de sus lagunas espirituales y han comenzado a buscar respuestas. La conmoción que supuso la aparición de la nueva Física, a principios de siglo, ha desembocado en una verdadera ola de "ciencia espiritualizante". Los libros de Vintila Horia (véase sobre todo su ***Viaje a los centros de la Tierra***) han sido, para el público español, una fuente inagotable de contacto con esa nueva realidad. Desde ***El Tao de la Física***, de Fritjof Capra, hasta ***La totalidad y el orden***

implicado, de David Bohm, lo que la ciencia más reciente nos está diciendo es que el paradigma mecanicista-reduccionista está en quiebra, que el positivismo ha muerto, que la realidad física delata la existencia de una fuerza hasta ahora inexplicable y que, en definitiva, como dijo el premio Nobel Carlo Rubbia, "algo sobrenatural subyace en el mundo de la materia". Se puede decir que nuestra civilización, en esta fase crepuscular, está tratando de encontrar nuevos instrumentos para interpelar a lo sagrado.

La discusión acerca de lo sagrado es, sin duda alguna, uno de los grandes argumentos de nuestro tiempo, y sería ingenuo pretender agotar el tema en tan sólo un número de esta revista. Tiempo habrá para profundizar en el asunto. Sin embargo, nos ha parecido especialmente interesante incidir en uno de los aspectos posibles de este eventual retorno de lo Sagrado. Y es que, por lo general, estas nuevas alternativas tienen un denominador común, a saber: la alusión a un cierto tipo de **espiritualidad superior**, común a diversas religiones, pero hoy preterida. El orfismo griego, el sufismo hindú, el misticismo alemán o español, Confucio, el chamanismo amerindio, ciertas corrientes del hinduísmo, el budismo zen... Todas estas variantes de la religiosidad se encuentran a cada paso en la obra de quienes quieren apoyarse en las lagunas del conocimiento moderno para partir al encuentro de lo sagrado. ¿Por qué? Porque todas esas corrientes, aún muy alejadas geográfica e históricamente, comparten sin embargo una cierta visión del cosmos, una visión que se adapta sorprendentemente bien al panorama orgánico, jerárquico y holístico que la ciencia moderna ha encontrado en las fronteras de lo material. Así han surgido escuelas que predican una especie de sincretismo entre todas estas vías y los valores modernos: es el caso de la **New Age** o Nueva Era, cuyo discurso, sin embargo, no resiste un análisis crítico. Pero hay otra famllia espiritual que pretende encarnar toda esa sabiduría, hoy en vías de recuperación, de las viejas religiones: es la **Tradición**, con mayúscula. Entran aquí autores como Julius Evola, René Guénon, Ananda S. Coomaraswamy, Fritjof Schuon... Su "programa" podría definirse con el título de la obra principal de este último: ***La unidad trascendente de las religiones***. Más allá de las contingencias -demasiado humanas-

de las iglesias y más allá de todo apostolado, existiría un hilo supremo que une a todas las grandes religiones. Ese hilo, esa sabiduría primordial de origen innegablemente divino, es la Tradición. Y en la Tradición se encontrarían los elementos para hacer frente a la crisis espiritual de nuestro mundo.

La Tradición se presenta, de entrada, como una alternativa absoluta al mundo moderno. La posición a este respecto de Julius Evola, uno de sus autores más representativos, es muy clara. Evola, que participó en su juventud en las aventuras del dadaísmo y del futurismo, escribe en su ***Revuelta contra el mundo moderno*** (1934) que hay "dos tipos universales, dos categorías a priori de la civilización": el mundo moderno y el mundo de la Tradición. El primero ha sido el mundo del caos; frente a él, el mundo de la tradición permanece como una Arcadia bien visible, donde Occidente podría encontrar su verdadera fuerza. Opuesta al mundo burgués, al optimismo progresista y al culto de la técnica, la obra de Evola tuvo una desigual acogida en su tiempo: hombres como el poeta Gottfried Benn se confesaron "transformados" tras haber leído la ***Revuelta***, pero el talante evoliano (pesimista, aristocrático, exigente) encajaba mal con una época optimista, plebeya y satisfecha. Hoy, sin embargo, el mundo descubre el timo del progreso, el sinsentido de la civilización económica y la trampa mortal de la técnica. En esas condiciones, la Tradición aparece como una piedra inconmovible: mientras el mundo moderno se disuelve, la sabiduría primordial permanece como una fuente de sacralidad siempre válida.

No es fácil apostar por la Tradición: los autores que hacen su exégesis insisten en su carácter cerrado, perfecto, incompatible pues con la discusión y el experimento, que son las características del conocimiento moderno. Por otra parte, los autores de la Tradición exigen una pureza doctrinal que descalifica a obras y autores de indudable peso en la recuperación contemporánea del mito y en la destrucción del paradigma mecanicista-reduccionista, como ocurre con Carl Gustav Jung. Sin embargo, es indudable que la perspectiva de la Tradición está muy cerca de las visiones del mundo que la Física, las Ciencias Humanas y la propia Filosofía han forjado en los últimos decenios. ¿Es posible una convergencia?

La redacción de **Hespérides** ha considerado relevante inclinarse sobre este asunto. Para ello ha abierto sus páginas a tres de los principales exponentes del pensamiento tradicional en la España de nuestros días: Antonio Medrano, que realiza un amplio y completo perfil de la Tradición, sus fuentes y su contenido doctrinal; Alejandro Milá, que profundiza en uno de los elementos característicos de la visión tradicional del mundo, a saber, el símbolo, sin dejar de lado una muy pertinente evaluación de las posibilidades de arraigo del pensamiento tradicional en el paisaje presente; por último, Isidro Juan Palacios se entrega a una reflexión de extraordinario interés sobre la situación actual del espíritu y la actitud que la Tradición podría tomar para contribuir a resolver la crisis espiritual de nuestro mundo, un mundo cada vez más homogéneo y sometido al imperio universal de la máquina. Ahora bien, también la Tradición se quiere universal. ¿Implica ello que la Tradición sustituiría la universalidad de la técnica por un tipo nuevo de homogeneidad, una homogeneidad espiritual que haría tabla rasa de las especificidades de las culturas y de los pueblos? Laureano Luna, que ha dirigido la elaboración de este **dossier**, contesta negativamente en su artículo "Tradición e igualitarismo": no sólo la Tradición no implica una recaída en el universalismo igualitario, sino que al contrario, ha sido el mundo moderno, con su uniformización de todo lo vivo, quien ha desvirtuado esa universalidad superior en que la Tradición encuentra su cimiento, una universalidad de la que la modernidad no es sino mero reflejo negativo y, por así decirlo, invertido. Recuperar tal imagen primordial parece ser uno de los imperativos del conocimiento en nuestros días. Y a esa labor no sólo se ha entregado la Física, sino también las Ciencias Humanas. Las aportaciones de la Antropología en los últimos años caminan en una dirección muy concreta: reencontrar el mito, lo Imaginario, como fundamento de la actitud del hombre en el mundo. A ese planteamiento responde la obra de uno de los antropólogos más originales y profundos de las últimas décadas, Gilber Durand, cuya obra analiza en este número Jean-Marc Leseine. Pero también la Filosofía ha descubierto la verdad de la sabiduría tradicional: Martin Heidegger, que ha dado un golpe de timón decisivo a la metafísica en nuestro siglo, trató de explicar el acto del

pensamiento utilizando la vieja clave del Tao. El resultado, ciertamente revelador, fue su bello texto ***La experiencia del pensar***, que reproducimos igualmente en estas páginas. No obstante, queda pendiente un problema: ¿Realmente será posible acercar sabiduría tradicional y conocimiento moderno para alumbrar una nueva convergencia capaz de constituirse en alternativa a la crisis del espíritu? Laureano Luna, en "La Tradición falta a la cita", explica su punto de vista: la razón discursiva moderna ha encontrado sus límites y ha sido capaz de aceptar su carácter imperfecto, pero la Tradición permanece, desdeñosa y altanera, en una torre de marfil. A modo de coda, las "Siete tesis sobre la cuestión espiritual" del mismo autor resumen el estado de la cuestión. El número se cierra con la habitual sección de bibliografía orientativa acerca de la materia estudiada en este monográfico, una sección a la que a partir de ahora añadiremos un nuevo capítulo: la recensión de las revistas, tanto españolas como extranjeras, recibidas en nuestra Redacción.

Obviamente, la cuestión de la crisis espiritual no queda cerrada aquí. No hemos pretendido ofrecer una "religión alternativa". Tampoco se trata de buscar un complemento religioso para una determinada filosofía: eso ya lo intentaron hace casi dos siglos, por diferentes caminos, Hegel y Hölderlin, y el resultado no fue satisfactorio. Tan sólo hemos pretendido explorar una vía que en este momento resulta de gran interés. El mundo de la Tradición, por supuesto, sigue ofreciendo un perfil problemático. Es difícil que una vía espiritual prospere en una sociedad individualista sin caer en la trampa del "consuelismo metafísico", por utilizar la fórmula de Nietzsche. Por otra parte, nada más alejado del modelo social presente que el tipo de sociedad que la tradición propone. Sin embargo, si una vía de espiritualidad se está abriendo camino en nuestro tiempo, ésa es la espiritualidad de lo orgánico, lo sagrado irreductible, lo místico y lo vertical. Y ése es, al cabo, el tipo de espiritualidad que se encuentra en el pensamiento tradicional. "El siglo XXI -dijo Malraux- será religioso o no será". La pregunta es: ¿Qué forma adoptará esa religiosidad? ¿Podemos prever ya su perfil? ■

Hespérides

La Tradición como sabiduría universal

Antonio Medrano

I. ¿QUÉ ES LA TRADICIÓN?

En el mundo intelectual europeo va ya adquiriendo carta de ciudadanía el término "Tradición", entendido en la acepción concreta que al mismo ha dado la corriente de pensamiento llamada "tradicional", representada por autores como René Guénon, Julius Evola, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, Marco Pallis, Ananda Coomaraswamy, Leo Schaya o Martin Lings, para mencionar tan sólo algunos de los representantes más conocidos y eminentes de tal línea intelectual. Pero, ¿qué significa exactamente esta palabra, tan a menudo mal interpretada y utilizada de manera impropia o incorrecta, cuando no de forma errónea y desviada? La palabra "Tradición", con mayúscula, designa la herencia espiritual de la humanidad considerada en su conjunto y como una unidad armónica. Es el legado sacro que se ha transmitido de forma ininterrumpida desde los mismos orígenes del género humano; la cosmovisión y el mundo unitario que integran a las diversas religiones, doctrinas y disciplinas espirituales ortodoxas que han existido a lo largo de la historia; la sabiduría divina en la que participan todos los pueblos de la tierra en tanto en cuanto han tenido una vida normal, sabiduría perpetuada a lo largo de las generaciones y por encima de la sbarreras del tiempo y del espacio; el patrimonio sapiencial y sagrado gracias al cual se ha regido y organi-

zado la vida humana durante milenios, hasta la aparición de la actual civilización moderna, laica y profana, esencialmente antiespiritual y antitradicional.

Como indica René Guénon, la Tradición está "incluida en los Libros sagrados de todos los pueblos", siendo "en realidad la misma en todas partes a pesar de las formas diversas que reviste para adaptarse a cada raza y a cada época". Guénon advierte, sin embargo, que no hay que confundir esta "Tradición ortodoxa" con las múltiples tergiversaciones de la misma que se han puesto de moda en los últimos tiempos. "Hay que tener buen cuidado en distinguir esta Tradición verdadera de todos los comentarios fantasiosos que se han dado en nuestros días por una infinidad de escuelas más o menos ocultistas, que desgraciadamente han pretendido hablar muy a menudo de lo que ignoraban"[1].

Al explicar el propósito de su monumental antología de la Sabiduría tradicional, en la que recoge textos de todas las tradiciones sagradas del mundo y sentencias de místicos y maestros espirituales de todas las naciones y épocas, Whithall N. Perry hace una excelente descripción de lo que es la Tradición, cuando escribe: "El lector encontrará en este libro la herencia que tiene en común con toda la humanidad, en lo que es esencialmente intemporal, perdurable y pertinente para sus fines últimos". Del mosaico que forma el material reunido en su voluminosa obra, apunta Perry, "emerge un tipo de la personalidad humana en el seno del cosmos que es inequívocamente consistente y clara, y que está rodeada por una resonancia infalible en sus reverberaciones continuamente renovadas de una misma Realidad"[2].

Dicho de otro modo, la Tradición es la Palabra vivificante que, descendiendo de lo alto y transmitiéndose a través de cauces legítimos, da a la vida su pleno sentido y permite al hombre ser lo que está llamado a ser, actualizar sus más ocultas potencialidades y conseguir su realización integral. De acuerdo con la propia doctrina tradi-

[1] R. Guénon, *Mélanges*, Paris, 1976, p. 178.
[2] W.N. Perry, *A Treasury of Traditional Wisdom*, Pates Manor, 1981, p. 19.

cional, la Tradición no es otra cosa que la "Voz de Dios", la **Vox Dei** según la antigua expresión latina; pues es el fruto de una revelación divina y en ella se contiene un mensaje celeste destinado a ordenar rectamente la existencia terrena. Bien se puede afirmar que la Tradición es el aliento divino cuajado en un cosmos de verdades, normas, ritos, mitos, símbolos, instituciones y fórmulas sagradas cuya finalidad es hacer posible la vida auténticamente humana del hombre en su calidad de criatura hecha "a imagen y semejanza de Dios".

La Tradición puede recibir otras muchas denominaciones, que vienen a poner de relieve algunos de sus aspectos principales y que ayudan a comprender su contenido y naturaleza: Filosofía perenne, Sabiduría universal y milenaria, Verdad integral, Religión universal, Lenguaje ecuménico, Cultura unánime del género humano. Para Perry, la Tradición o **Philosophia Perennis** -lo que él llama "Primordial and Universal Tradition"- viene a ser equivalente del Tao de la tradición china, del Sanatana Dharma o "Ley perenne" hindú, del Dhamma o Dharma budista, de la Hagia Sophia (Santa Sabiduría) y la Lex Aeterna de la doctrina cristiana, del náal-Haqq o "Religión de la Verdad" de la terminología sufí islámica. Y define a esta realidad sagrada susceptible de expresarse y ser designada bajo nombres tan diversos como "Un Espíritu detrás de muchas formas"[3].

Ananda Coomaraswamy considera la Philosophia Perennis equivalente a lo que San Agustín llamaba "Sabiduría increada", una sabiduría que, en palabras del propio Obispo de Hipona, es "la misma ahora que ha sido siempre y seguirá siendo por siempre la misma"[4]. Aunque habría que puntualizar que la Tradición debe ser considerada más bien como la Sabiduría creada en la que se plasma y refleja la Sabiduría increada de la Divinidad, y que, por eso mismo, participa en gran medida en los atributos de esta última, recibiendo de ella las cualidades de permanencia, firmeza, luminosidad y trascendencia que le son propias. Coomaraswamy deja bien claro que la Tradición, a la que

[3] ibid.

[4] A.K. Coomaraswamy, *Buddhist Art*, en "Selected Papers", ed. por Roger Lipsey, Princeton, 1977, Vol. I, p. 173.

se podría designar también como "Filosofía eterna" o "Filosofía universal", "es la herencia y derecho de primogenitura de toda la humanidad, y no simplemente de éste o de aquel pueblo elegido". De ahí que merezca con toda justicia la denominación de "tradición unánime de la Philosophia perennis et universalis"[5].

II. NOTAS CARACTERÍSTICAS DE LA TRADICIÓN

Dos son las notas o características principales de la Tradición: la trascendencia y la universalidad; su carácter sagrado y su naturaleza inmutable; su origen no-humano y su valor perdurable, más allá de las limitaciones propias de la existencia humana; su raíz divina, sobrenatural y eterna, y su vigencia normativa para cualquier individuo o colectividad. Lo uno es consecuencia de lo otro, pues decir que una realidad es trascendente o sagrada, equivale a decir que trasciende el plano de lo meramente natural y humano, y que, por consiguiente, no se ve afectado por las leyes a las que está sometido este último.

El primer rasgo que distingue a la Tradición es su universalidad. Los valores y principios tradicionales tienen validez universal y permanente; están por encima del tiempo y del espacio; valen en todo instante y en todo lugar; son independientes del devenir humano y su vigencia permanece inalterable a pesar de las vicisitudes históricas, a pesar de los cambios o diferencias que puedan existir entre las diversas épocas y latitudes; son tan válidos hoy como hace milenios, y seguirán siéndolo en los siglos venideros.

Se trata, dice Julius Evola, de "principios que, por estar más allá del tiempo, no son ni de ayer ni de hoy, sino que presentan una perenne actualidad y un perenne valor normativo, constituyendo los presupuestos inmutables para toda grandeza humana y para todo tipo superior de civilización". Son principios que no se aprenden ni se discuten; se podría admitir o no su existencia, pero no por ello pierden lo más mínimo su valor fundador y orientador; siguen siendo siempre lo

[5] A.K. Coomaraswamy, *Selected Papers*, cit, Vol. I, pp. 411 y 458.

que son[6]. A los principios y verdades tradicionales resulta plenamente aplicable, como apunta Evola, el axioma **quod ubique, quod ab omnibus et quod semper**, es decir, "lo que vale en todas partes, para todos y para siempre". Por eso mismo, agrega el autor italiano, el concepto mismo de "civilización tradicional" (civiltá tradizionale) lleva implícita "una equivalencia u homología de las varias formas en que se ha realizado en el espacio y en el tiempo"[7].

Las del mundo de la Tradición no son realidades que pertenezcan al pasado o al futuro, que hayan surgido en esta o aquella época, que sean propios de tal o cual región geográfica, o que aparezcan como creación peculiar de una determinada raza o grupo humano, como una particular expresión de su psique colectiva. Las verdades tradicionales no son ni del siglo XX, ni de la Edad Media, ni de la Antigüedad, aunque en cada una de esos períodos históricos puedan haber tenido expresiones o matices diferentes. No son tampoco verdades que sean propias de la raza aria o de la raza semítica, ni puede sostenerse que algunas de ellas sean propias del hombre oriental, mientras que otras completamente diferentes serían congeniales del hombre occidental. Los principios de la Tradición universal valen por igual para Oriente y para Occidente, para los europeos y para los árabes o los amerindios, para la raza blanca y para las razas negra o amarilla. No hay principios tradicionales que sean propios de un tronco étnico y ajenos a los demás, aunque sí pueda haber modalidades o formas de expresión de tales principios diferentes para cada grupo étnico o racial, más acordes con su psicología y manera de ser. Todo lo tradicional tiene un fondo común que muestra la común naturaleza humana de sus portadores y su común vocación espiritual.

Es este carácter universal lo que permite a Leopold Ziegler calificar a la "Tradición integral" de "bien común y hereditario de la humanidad", señalando que dicho bien común se halla conectado con un "saber originario" o "revelación primordial", de donde le viene esa

[6] J. Evola, Introducción a la traducción italiana de la obra de René Guenón, *La Crisi del mondo moderno*, Roma, 1953, pp. 9-12.

[7] J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Roma, 1969, p. 13.

proyección universal[8]. Tras precisar que la noción de Tradición no es arbitraria ni inventada, Lord Northbourne subraya que se trata de una realidad que arranca de lo más profundo de la naturaleza humana: "Sus fundamentos radican en la misma raíz de nuestro ser"[9]. Luc Benoist define la Tradición como el bien espiritual "que todos los hombres han recibido en depósito, en el momento de su aparición sobre la tierra, con la vida misma, pues la vida es una de las manifestaciones de esta verdad"[10]. La Tradición tiene, pues, un sentido católico, ecuménico, en la más estricta significación etimológica de tales adjetivos.

Los principios y verdades tradicionales no sufren cambio, mutación o alteración -se sobreentiende en su núcleo esencial, en su valor intrínseco-. No nacen, crecen, periclitan y perecen, como ocurre con otros fenómenos humanos de tipo cultural o social. No evolucionan ni experimentan progreso alguno en sus formulaciones; no son principios que se vayan desarrollando hacia formas más complejas y elevadas partiendo de un germen primitivo y rudimentario, según suele interpretar la mentalidad historicista y evolucionista del hombre moderno. Por ellos no pasa el tiempo ni ejerce ningún poder la historia: son auténticamente de carácter metahistórico.

Se trata de realidades, normas o verdades que aparecen desde el inicio en un estado de perfección e integridad, siempre con la misma fuerza vinculante, sin ninguna carencia o deficiencia que haya de ser subsanada por el paso del tiempo o por la acción de los hombres. Son principios, si no eternos, sí al menos perennes: son siempre los mismos, esencialmente idénticos a pesar de los cambios, oscilaciones y vaivenes de la historia. Para estos principios, que como dice Julius Evola, son "los valores supremos" y "los principios-base de todo ordenamiento sano y normal", "no existe mutación, no existe devenir".

[8] L. Ziegler, "René Guénon et le dépassement du monde moderne", en el nº. especial dedicado a René Guénon de "Etudes Traditionnelles", 1951, p. 209.

[9] Lord Northbourne, *Religion in the modern world*, London, 1963, p. 5.

[10] L. Benoist, "Perspectives generales", en el nº. especial dedicado a René Guénon de "Etudes Traditionnelles", 1951, p. 264.

Aún cuando los hombres de una determinada época no sepan realizarlos o consigan realizarlos sólo en parte, aun cuando los seres humanos que dicen defenderlos no estén a su altura o, peor aún, les den la espalda, se aparten de ellos, los combatan o traten de negarlos, no pierden por ello nada de su valor. Su fuerza normativa sigue inalterable. Tampoco se ven influidos en su naturaleza intrínseca por los ambientes históricos, culturales o raciales, en los que hayan podido encontrar una plasmación concreta. "Allí donde estos principios se objetivan en una realidad histórica -advierte Evola-, no se ven en modo alguno condicionados por ella, pues hacen referencia a un plano superior, metahistórico, que es su lugar propio y natural, donde no hay cambio"[11].

Esta universalidad y perennidad de los principios de la Tradición es consecuencia de la otra nota que antes destacábamos: su origen trascendente, su naturaleza no-humana, su derivación divina. Sólo una realidad que reúna tales cualidades de trascendencia y elevación por encima del nivel de lo contingente, cuyas raíces se hallen por encima de lo humano y terreno, puede verse libre del sometimiento a las condiciones limitativas del espacio y el tiempo, a las leyes implacables del cambio y la división -la diversificación separativa, la multiplicidad destructora de la unidad- que rigen el mundo del devenir.

La Tradición, en efecto, no es el resultado de una creación humana, como interpreta la mentalidad moderna. Sus doctrinas, concepciones, ritos, símbolos, mitos y expresiones culturales no ha sido forjadas por mentes individuales, por muy geniales que éstas hayan podido ser, ni son tampoco el producto de un subconsciente colectivo o fondo psíquico inmanente. Hay siempre, en toda realidad tradicional, una irrupción de lo alto, una manifestación del mundo de la trascendencia, una irradiación de la Verdad divina. El Budismo no es creación del individuo humano llamado Siddharta Gautama, ni el Taoísmo de aquel genio chino del siglo IV a. C. que fue Lao-Tse, ni el Pitagorismo puede considerarse un producto de la genial mente de

[11] J. Evola, *Gli Uomini e le rovine*, Roma, 1953, pp. 19 s.

Pitágoras, del mismo modo que el Cristianismo no es una invención de Jesús de Galilea ni el Islam fue ideado por Mahoma, para citar tan sólo algunos significativos ejemplos.

"Todo lo que es de orden tradicional implica esencialmente un elemento supra-humano", afirma René Guénon[12]. Las realidades del mundo de la Tradición son todas no-humanas "en su origen y en su esencia". Por eso no se les puede asignar un autor o inventor determinado, ni tampoco un origen "histórico", ya que "su origen real se sitúa en un mundo en el cual no se aplican las condiciones de tiempo y de lugar". Toda religión o tradición, añade el eminente autor tradicional, "tiene un origen no-humano y está organizada de tal manera que conserve el depósito de un elemento igualmente no-humano que tiene en virtud de ese origen". Dicho elemento no-humano, que constituye el depósito de la tradición, pertenece al orden de las "influencias espirituales" y "requiere una trasmisión directa e ininterrumpida" en el seno de la organización religiosa o tradicional de que se trate. Con lo cual vamos a parar a la idea de "transmisión", que es lo que precisamente significa la palabra "tradición"[13].

"Las verdades tradicionales -escribe Julius Evola- han sido siempre consideradas esencialmente no-humanas. La consideración desde un punto de vista no-humano, objetivo en sentido trascendente, es la consideración tradicional, la que se debe hacer corresponder al mundo tradicional". Por eso, sólo puede captar en su verdadero significado los principios y contenidos del mundo de la Tradición quien se coloca internamente en una posición o perspectiva situada por encima de cualquier opinión, sentimiento o juicio humano. Para comprender las verdades tradicionales, agrega Evola, "hay que suscitar la capacidad de ver desde ese punto de vista no-humano que es el mismo punto de vista tradicional", es decir, hay que "liberarse de las obstrucciones que representan las varias construcciones humanas"[14].

[12] R. Guenón, *Initiation et realisation spirituelle*, Paris, 1967, p. 40.
[13] R. Guenón, *Aperçus sur l'initiation*, Paris, 1980, pp. 55-58, 115.
[14] J. Evola, *Rivolta*, cit., p. 13.

En la Tradición, como bien indica Attilio Mordini, uno de los más eminentes teólogos y pensadores católicos del presente siglo, confluyen dos tipos de transmisión, que al unirse trazan el signo de la cruz: una transmisión vertical, que va de Dios, el Ser trascendente, al hombre, y una transmisión horizontal, que va de hombre a hombre, mediante la palabra y el rito, y que "es el signo material y concreto para que se actualice la entrega que viene de lo alto". A esa trasmisión u origen trascendente de la Tradición apunta, según Mordini, la presencia del prefijo **'transen'**: la voz trans-dare, trans-dar o trans-mitir, de la que deriva el término "tradición" (el mismo prefijo que aparece en palabras como "trans-cendente" y "trans-migración", con la clara indicación a un más allá). El prefijo **trans** presupone y sugiere "un más allá [**un al di lá**] del cual la Tradición, directamente entregada aquí abajo [**di qua**], descienda de la eternidad para insertarse en el tiempo entre los hijos de los hombres"[15].

Tras toda forma tradicional hay una revelación divina, algo que el hombre sólo puede aceptar o rechazar, pero nunca crear o alterar por propia decisión. **Tradición** viene a ser así, en cierto modo, sinónimo de **Revelación**. La Tradición es el fruto de la revelación o manifestación divina, al igual que el orden universal, del que forma parte. Como indica Guenón, la Tradición primordial es obra del Verbo divino; hay en ella una auténtica revelación, paralela y solidaria de la constituida por ese polivalente y exuberante lenguaje simbólico que es la Creación[16]. Es Dios, el Creador y Ser Supremo, quien habla a través de la Tradición; es el mensaje del Verbo divino, forjador del orden universal, el que en ella se comunica y trasmite a los hombres.

De ahí que Lord Northbourne haya podido definir a la Tradición como "la cadena que une la civilización con la Revelación"[17]. La Revelación es el fundamento de toda civilización normal, de toda cultura rectamente ordenada, y la Tradición es el cau-

[15] A. Mordini, "La Tradizione e la genesi del tradizionalismo attuale", en "Excalibur", Enero-Junio, 1979, pp. 79 s.

[16] R. Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, cit., p. 133.

[17] Lord Northbourne, op. cit., p. 34.

ce que garantiza la conexión con ese fundamento sobrenatural, su correcta aplicación y adecuación a la vida humana, tanto individual como colectiva. Cadena ininterrumpida a través de las generaciones, emanada de la Divinidad y descendida sobre la tierra como resultado del acto por medio del cual Dios se revela o manifiesta a los hombres, la Tradición infunde el aliento de lo divino en la cultura humana, proporcionándole un sólido cimiento y sacralizando sus diversas formas de expresión. Por todo ello, bien puede afirmarse que sin el vínculo con lo trascendente que proporciona la Tradición no hay civilización ni cultura digna de este nombre. Sólo la Tradición puede fundar una auténtica cultura. Cualquier cultura que prescinda de ese fundamento tradicional, revelado, será una cultura in-fundada, carente de fundamento y, por lo tanto, falsa e inconsistente, inestable y anárquica; será una cultura o civilización que marcha a la deriva.

III. EL HILO DORADO QUE UNE CON LOS ORÍGENES

La Tradición tiene su punto de arranque en los orígenes mismos de la humanidad, en la Era primordial y paradisíaca con la que, según todos los mitos tradicionales, comienza el actual ciclo humano. Es en esa Era originaria o "Edad de Oro", en la que el hombre vivía en contacto directo con la Divinidad, donde tiene su fuente la Sabiduría intemporal y unánime de todos los pueblos de la tierra. De ella parte el gran caudal espiritual que riega y vivifica todos los continentes, llegando hasta las regiones más apartadas del planeta, ramificándose en múltiples corrientes, como si se tratara de otros tantos ríos que arrancan de un único gran Río sagrado. Múltiples corrientes que son portadoras todas ellas de la misma agua: el agua de vida contenida en la Revelación primordial comunicada por Dios a la humanidad de los primeros tiempos.

Refiriéndose a la Revelación primordial, Pierre Gordon escribe: "La especie humana ha tenido siempre, desde el comienzo, una guía: a saber, una Tradición que ha mantenido vivos sobre nuestro planeta, desde los orígenes de los tiempos humanos, las altas ideas que corresponden al superhombre, meta y síntesis de la creación te-

rrestre". Esta Tradición -aclara Gordon- tiene su origen en la Revelación o Iluminación primitiva que tuvo lugar en el punto de partida de los anales de la humanidad actual, es decir, en "la comunicación especial que se estableció, en los mismos inicios de la historia humana, entre el hombre y la preternaturaleza" o, lo que viene a ser lo mismo, entre el mundo humano y el mundo trascendente y divino. La Tradición ha conservado intactos, a través de milenios y milenios, las nociones primordiales de que es depositaria, lo cual se hizo posible porque no se limitaba a "trasmitir verbalmente conceptos y creencias", sino que los fijaba también en ritos: "los incorporaba a prácticas cultuales que aseguraban más fácilmente su penetración y supervivencia"[18].

Las raíces de la Tradición se remontan, pues, a la aurora de los tiempos, al amanecer de la cultura humana, al comienzo del actual tiempo histórico. La búsqueda de su momento germinal nos lleva, por tanto, hasta una época inmemorial, situada más allá de la Historia e incluso de lo que llamamos Prehistoria; entramos de lleno en el campo de la metahistoria, que únicamente resulta accesible por medio del mito y de la ciencia sagrada. Llegamos así al hombre originario o primordial, al hombre mítico y prototípico, el cual, lejos de ser ese prehomínido o esa criatura simiesca y poco evolucionada que nos pretende presentar la ciencia moderna, con su ideología evolucionista, encarnó el más alto tipo de perfección humana, no sólo desde el punto de vista espiritual, sino también desde el punto de vista físico y anímico.

Aunque sin pretender entrar en tan apasionante tema, hay que decir que la cuna de la Tradición se sitúa en la mítica Agartha o Hiperbórea, el legendario Continente ártico desaparecido hace milenios, que fue el Centro espíritual supremo del presente ciclo cósmico, así como patria de origen del género humano, y en el que tuvo su sede el Paraíso terrenal. En aquellas remotas tierras polares floreció una esplendorosa cultura sagrada, en la que el espíritu encontró su máxima expansión y realización. Por eso, la existencia del Centro polar va li-

[18] P. Gordon, *La Révelation primitive*, París, 1951, pp. 9, 61 ss.

gada a una era de plenitud y unidad, de paz y equilibrio, de libertad y hermandad, de belleza y perfección, de natural sobrenaturalidad, de elevación y grandeza sobrehumanas, que en numerosas tradiciones es descrita como "Edad de oro" o "Era de los dioses". Es lo que la tradición hindú llama Satya-Yuga, "Edad del Ser" o "Era de la Verdad" (nombre derivado de la raíz sánscrita Sat, que lleva implícitos los significados de realidad, ser, verdad y bien); expresión ésta que resulta altamente significativa, dada la conexión existente, como más adelante veremos, entre Tradición y Verdad. Es ésta una era donde el hombre, como Rey de la Creación, vive en perfecta armonía consigo, con los demás hombres, con la naturaleza y el resto de los seres creados y, por último, aunque como condición primera y base de todo lo anterior, con el mismo Creador, con el Principio Divino, con la Realidad absoluta.

Es en ese clima paradisíaco, aéreo y primaveral propio de la "Era de la Verdad" o "Edad de oro", donde resuena por primera vez la Palabra divina, acogida con reverencia por aquellos primeros hombres, que son a un tiempo místicos, reyes y sacerdotes. En ese Centro polar donde impera el equilibrio -equilibrio que va automática y simbólicamente asociado a la idea del Polo y que es consecuencia de la identificación con la Norma divina- aparece como poderoso foco irradiante, en forma embrionaria pero en toda su potencia y majestad, el gran tesoro espiritual de la Sabiduría sacra universal. Hace eclosión entonces, como un milagroso encuentro de la Tierra y el Cielo, de lo divino y lo humano, el núcleo germinal de lo que posteriormente, a lo largo del proceso de desarrollo cíclico de la humanidad, será el mundo de la Tradición. Núcleo luminoso y espermático que recibe el nombre de "Tradición primordial". De esa Tradición primordial irán surgiendo, como de una única semilla, las diversas tradiciones sagradas de la humanidad.

"Directamente o no, toda tradición se vincula con los orígenes y procede de la Tradición primordial", afirma René Guénon[19]. Leo

[19] R. Guénon, *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, París, 1970, p. 66.

Schaya insiste en esta misma idea, que formula de forma tan bella como como certera: "La Unidad divina y reveladora se ha manifestado en el comienzo de los tiempos y frente a una humanidad todavía unida, por una sóla tradición primordial que, en sus verdades fundamentales, ha permanecido subyacente a las tradiciones o religiones auténticas posteriores"[20]. Para Jean Tourniac, cada tradición se halla conectada con la Tradición primordial a través de un vínculo vivo que reside en su mismo centro, **in medio ecclesiae** -vinculación central que es precisamente la razón de ser del esoterismo-, constituyendo una adecuación del mensaje perenne de la Verdad de los orígenes a las variantes condiciones del clima imperante en cada fase histórica, "una adaptación de su morfología ritual y doctrinal al ambiente mental que caracteriza a su época cíclica"[21].

La forma de conexión con la Tradición primordial varía de unas tradiciones a otras. Algunas se presentan como una continuación directa e ininterrumpida de dicha Tradición primordial; en ellas late la virginidad natural de lo primordial: es el caso, por ejemplo, del Shinto, el Hinduísmo o la espiritualidad chamánica de los pieles rojas americanos. Otras tradiciones se perfilan, en cambio, como una reactualización o restauración del legado primordial a través de una nueva revelación, que irrumpe aparentemente como algo radicalmente nuevo: es el caso del Judaismo, el Cristianismo, el Zoroastrismo o el Budismo. Pero la conexión con la espiritualidad de los orígenes es evidente tanto en un caso como en el otro. Por lo que hace a la tradición cristiana, por ejemplo, habría que recordar que Cristo es calificado de "Nuevo Adán" y que todo el mensaje cristiano va referido al tema de la "caída primordial" o "pecado original". Otro tanto ocurre con la tradición islámica, que se perfila como un retorno a la sencillez y unidad de la Fe primordial, según señalan los mismos autores islámicos. Así lo indica Seyyed Hossein Nasr, ex rector de la Universidad de Teherán: "El Islam vino tan sólo para reafirmar lo que siempre ha

[20] L. Schaya, *La Création en Dieu*, Paris, 1983, p. 25.

[21] J. Tourniac, *Propos sur René Guénon*, Paris, 1973, p. 30 s.

existido y volver así a la religión primordial que existió en el principio y que siempre existirá, la eterna **sophia**, la **religio perennis**"[22].

La Tradición es, pues, la luz que proviene del mundo de los orígenes, el resplandor que nos llega de aquel lejano amanecer cósmico y de aquella radiante primavera espiritual del género humano. Es el eco y la resonancia viva de la Revelación primordial, el destello perdurable de la Verdad comunicada por la Divinidad a nuestros primeros antepasados en aquel momento originario, y que posteriormente se ha ido trasmitiendo a través de una cadena ininterrumpida a lo largo de la historia. Expresándolo con el lenguaje del mito bíblico, podemos decir que la Tradición es el tesoro o depósito sapiencial confiado por Dios a Adán en el Jardín del Edén; tesoro que, a pesar de haber quedado perdido o eclipsado en determinados momentos del devenir humano, sigue luciendo con el mismo resplandor de los orígenes. Como "memoria viva del Edén" define Mordini a la Tradición[23].

Y puesto que arranca de la "Edad de oro", este hilo conductor que es la Tradición participa de la cualidad aérea propia del mundo primordial. Por eso, bien puede ser considerada como un hilo dorado: el "hilo dorado" confiado por Dios a los hombres para que no pierdan su Norte y vivan con arreglo a lo que son y están llamados a ser; la "cuerda aérea" que recorre la historia, desde sus mismos inicios hasta los tiempos finales, como arteria transmisora de la energía vivificante de la Verdad o como cable conductor de la corriente espiritual que mantiene erguido al ser humano, con la cabeza bien alta y con su vida proyectada hacia las alturas del mundo del ser; la "cadena de oro" que nos une a nuestro principio y destino y cuyo resplandor nos permite orientarnos en medio de la oscuridad, transformando el caos en orden.

Es el **golden string**, la "cuerda dorada" o "cordel aéreo", de que habla William Blake; el poderoso hilo de oro que, según el visionario poeta y pintor inglés, nos conduce a las puertas del Cielo. Eso es la Tradición: hilo radiante, conductor y orientador, que guía de modo

[22] S.H. Nasr, *Ideals and realities of Islam*, Londres, 1975, p. 33.
[23] A. Mordini, *La Tradizione*, cit., p. 76.

infalible al hombre hacia la Patria perdida y lejana pero siempre alcanzable -en realidad muy presente y próxima- de la que vive exiliado, y al cual puede agarrarse para encontrar su camino; soga salvadora que siempre está a nuestro alcance y a la que hemos de asirnos con todas nuestras fuerzas para escapar al naufragio existencial que en todo instante nos amenaza. La Filosofía perenne y universal de la Tradición es el hilo de Ariadna que permite al Teseo humano orientarse en medio del laberinto de la existencia y llegar a su meta última, hilo que le fue entregado amorosamente por el Creador desde el primer momento de su aparición sobre la tierra.

La Tradición viene a ser, por tanto, el cauce vivo que conecta al ser humano con sus más auténticas y hondas raíces, raíces no sólo temporales y espaciales, sino también trascendentes y metafísicas. En efecto, al unirle con el Centro espiritual supremo de donde arranca la civilización y con el Origen mítico-histórico que se encuentra en el comienzo del actual ciclo humano, la Tradición lo vincula también con el Centro del cosmos y con el Origen de los orígenes que es el Principio divino, con el Centro y el Origen supremos donde está la fuente y raíz de toda existencia.

IV. TRADICIÓN-UNA Y TRADICIONES MÚLTIPLES

La Tradición se articula en múltiples y diversas tradiciones, que son formas diversas de expresión de una misma Verdad, acomodada a las diferentes condiciones de tiempo y lugar (diferencias de raza, cultura, mentalidad, nivel intelectual, etc.). La unidad tradicional no ha de confundirse en modo alguno con la uniformidad. Por ser verdadera unidad, integra dentro de sí una multiplicidad de formas y tendencias que, lejos de socavar ese carácter unitario, lo refuerzan y le dan aún más solidez.

La pluralidad y diversidad de las tradiciones viene exigida por la necesidad de que la Verdad una y única penetre en el mundo cósmico y humano, lo que es tanto como decir en el mundo de la forma, en el que imperan la multiplicidad y la diferenciación. "El carácter único de la Verdad supraformal tiene como necesario corolario la

pluralidad de revelaciones dentro del dominio formal, múltiple por definición", afirma Whithall Perry[24].

La realidad cósmica, de la que forma parte la realidad humana, es como un prisma con múltiples caras: la Luz divina tiene que refractarse a través de estas caras, y al pasar a través de ellas asume colores, matices y tonalidades muy diversas, hasta tal punto distintas que pueden dar la impresión, para el observador superficial, de que se trata de mensajes totalmente distintos y hasta opuestos y contradictorios. Pero eso es una simple apariencia: las refracciones son varias, pero la Luz refractada es una sola y única Luz.

Frithjof Schuon expresa en términos clarividentes esta necesidad de diversificación de las tradiciones, cuando escribe: "Es imposible que no haya más que una sola doctrina que dé cuenta de lo Absoluto y de las relaciones entre la contingencia y lo Absoluto; en otros términos: creer que no puede haber más que una doctrina verdadera, equivale a negar la posibilidad de las figuras geométricas que miden virtualmente el espacio, y también -para escoger otro ejemplo- la pluralidad de las conciencias individuales y de los puntos de vista visuales". Las tradiciones vienen a ser puntos de vista diversos sobre lo Absoluto, sobre la Realidad divina y sobre el cosmos; puntos de vista que no son opuestos sino complementarios. La Realidad o Verdad suprema que se revela en las tradiciones es siempre la misma, pero lo hace de una manera diversa y bajo una diversa perspectiva o ángulo de visión. "En cada Revelación -afirma Schuon-, Dios dice Yo colocándose en un punto de vista distinto al de las revelaciones precedentes; de ahí la apariencia de contradicción sobre el plano de la cristalización formal"[25].

Las diversas tradiciones son los dialectos de una misma y única lengua: la lengua sagrada y universal del Espíritu-Uno, el idioma perenne de la Verdad. El que los dialectos difieran considerablemente entre sí, e incluso puedan escribirse con caligrafías por completo dis-

[24] W.N. Perry, *A Treasury of traditional Wisdom*, cit., p. 1044.

[25] F. Schuon, *Regards sur les mondes anciens*, cit., p. 177.

pares, no debe llevar a desconocer la unidad de la lengua común de la que todos ellos son únicamente modalidades o derivaciones.

Las tradiciones pueden compararse a múltiples caminos que, aunque parten de distintos puntos y tienen trazado diverso, ascienden por la misma montaña y conducen a una única y misma cumbre, la cima suprema de la Divinidad, de lo Absoluto y Eterno. O también a los radios de una rueda: todos arrancan del mismo centro, que les da vida y les comunica la verdad que portan en su interior, y todos ellos confluyen también en el centro que es su meta y fin último, aun cuando se distancien unos de otros en la superficie de la circunferencia, y cada vez más a medida que se van alejando del centro -de ahí que para una visión superficial, la que mira desde la circunferencia, no desde el centro, aparezcan como totalmente divergentes.

Siguiendo a Georges Vallin, podemos agrupar las tradiciones en dos grupos principales: las de tipo religioso, con una doctrina monoteísta y dogmática centrada en el culto exclusivo a un Dios personal, y las de tipo mítico-metafísico, que descansan sobre la coexistencia de un aparente politeísmo con una doctrina metafísica en la que el aspecto personal del Dios único, Señor y Creador del universo, se ve superada por el aspecto suprapersonal del Uno, de la Deidad o Realidad Suprema[26]. Al primer grupo pertenecen las tradiciones del tronco abrahámico o semítico, como el Judaísmo, el Cristianismo o el Islam, pero también una tradición del tronco indoeuropeo como el Zoroastrismo. En el segundo podemos situar las tradiciones arias y las extremo-orientales: el Budismo, el Taoísmo, el Hinduísmo y las más altas derivaciones de la espiritualidad griega, como el Pitagorismo y el Neoplatonismo. En este último grupo cabría situar también otras tradiciones ya desaparecidas, como por ejemplo la antigua religión egipcia o la tradición céltica-druídica. A los dos grupos mencionados habría que añadir un tercero, el de las tradiciones de tipo chamánico, que tienen como característica la íntima unión con los ritmos y fuerzas de la naturaleza, y entre las cuales

[26] G. Vallin, *La perspective métaphysique*, Paris, 1977, pp. 61 ss.

puede mencionarse el Shinto japonés y la espiritualidad de los pieles rojas americanos.

Por otra parte, hay que señalar que dentro de una misma tradición suele haber también ramas o corrientes, a las que podríamos conceptuar como sub-tradiciones. En la tradición cristiana tenemos las ramas católica, ortodoxa y evangélica, que vienen a corresponderse, en líneas generales, a las mentalidades latina, greco-eslava y germánica, respectivamente (aunque en el caso de la rama evangélica o protestante habría que hacer muchas puntualizaciones, pues en su génesis y desarrollo se detectan numerosos elementos propios de la mentalidad moderna o anti-tradicional). En el Hinduísmo coexisten dos grandes ramas centradas en la veneración a una de las tres figuras que integran la Trimurti o Tríada divina del panteón hindú: el Vishnuísmo o Vaishnavismo, que rinde culto a Vishnú, y el Shivaísmo o Shaivismo, que considera a Shiva como forma suprema de la Divinidad. En el Budismo nos encontramos con tres ramas fundamentales, el Mahayana (desarrollado sobre todo en China, Japón y Corea), el Hinayana (arraigado en Ceilán, Birmania, Tailandia y el Sudeste asiático) y el Vajrayana (Budismo tántrico, que tiene su centro en el Tibet). Hay que hacer notar, lo que deja bien claro la unidad por encima de la diversidad, que en los tres casos mencionados, pero sobre todo en el de hindúes y budistas, existe la clara conciencia de pertenecer a una misma y única tradición, conciencia que va unida al reconocimiento de la legitimidad de las otras ramas o modalidades de la tradición común.

Pero la complejidad y riqueza del mundo tradicional no se agota en la diversidad de tradiciones y de ramas dentro de cada tradición. A esta diversidad externa o de agrupación, se añade la diversidad interna de vías o caminos que contienen en su seno las diferentes ramificaciones tradicionales, las cuales responden a la diversidad de tipos humanos y a su muy diferente vocación y orientación existencial. Estas vías espirituales van desde las más exotéricas a las esotéricas e iniciáticas; desde aquellas en que la acción cobra un especial realce a las que se centran por completo en la actividad contemplativa; desde la espiritualidad guerrera y heróica al ascetismo monástico;

desde la mística sentimental y devocional a la Gnosis pura. Pero aquí hay que volver a repetir lo que antes decíamos: el hecho de que exista esa pluralidad de vías no quiere decir que exista ningún tipo de incompatibilidad entre ellas ni que sean excluyentes las unas con respecto a las otras. Son vías diferentes que no se excluyen sino que se complementan, marchando en muchos casos perfectamente unidas.

Esta pluralidad de vías está explícita y claramente delimitada en la tradición hindú, donde tales vías o caminos reciben el nombre de yogas o margas, distinguiéndose el *karma-marga* o "vía de la acción", el *bhakti-marga* o "vía de la devoción" y el *jnana-marga* o "vía del conocimiento". El bhakti-marga se halla especialmente desarrollado dentro del Vishnuísmo, mientras que el jnana-marga encuentra su máxima expresión en el marco del Shivaísmo. En el Budismo vemos asimismo perfectamente caracterizado el camino que recibe el nombre de Jiriki, "salvación por el propio esfuerzo", frente al designado como Tariki o "salvación por el esfuerzo de Otro", encontrandóse el primero representado por el Zen y el segundo por Amidismo, el Budismo Shin o Yodo, basado en la devoción al Buddha Amida.

Junto a las tradiciones propiamente dichas y sus diversas vías, hay que destacar además como partes integrantes del mundo tradicional, las diversas disciplinas, ciencias, artes y técnicas tradicionales que han florecido y florecen en el marco de cada una de las tradiciones, religiones o culturas normales que se han conocido a lo largo de la historia. Pueden mencionarse, dentro de este amplio campo, ramas como la astrología, la alquimia, la magia, la cosmología, las artes marciales, la medicina sagrada (hipocrática, ayurvédica, paracélsica, acupuntura, etc.) y, por supuesto, todas las artes cultivadas en las diversas civilizaciones (arquitectura, escultura, pintura, poesía, música, danza, etc.), las cuales tienen, sin embargo, en la cultura tradicional un papel completamente diferente al que tienen en la civilización moderna. (Ocioso es decir que no ha de confundirse ninguna de las ciencias tradicionales antes mencionadas con ciertas manifestaciones culturales hoy tan en boga y que llevan el mismo nombre, pero que muy poco tienen que ver con las ciencias cuyo nombre usurpan).

V. SÍNTESIS DE UNIDAD Y DIVERSIDAD

Las tradiciones son diferentes, pero no opuestas ni enfrentadas entre sí. En realidad, como ya ha quedado dicho, son diferentes aspectos de una misma Verdad. Las diferencias existentes entre ellas son accidentales y accesorias, lo que no implica negar su necesidad ni su tremenda importancia en el ámbito que les corresponde. Tras esas diferencias de superficie, hay una coincidencia en lo esencial, en el núcleo de la doctrina. Las tradiciones son diversas en lo accesorio, pero idénticas en su esencia. Hay un fondo común en todas ellas, que las une por encima de sus divergencias lógicas e inevitables, enriquecedoras, providencialmente ordenadas para que puedan cumplir su función. Es lo que Frithjof Schuon ha llamado con acierto "la unidad trascendente de las religiones".

Los occidentales estamos demasiado acostumbrados a ver la diversidad -sobre todo, la diversidad en cuestiones religiosas y espirituales- como algo negativo, como elemento de disgregación y oposición, como factor de enfrentamiento. Las causas vienen de muy lejos, y van ligadas a un exceso de sentimentalidad en el hombre occidental, así como a una actividad mental desenfrenada y a una grave carencia de disciplina intelectual, de fundamentación doctrinal, sobre todo en lo que a la doctrina metafísica se refiere. Esta tendencia, que confunde unidad con uniformidad, se ha visto acentuada con las corrientes niveladoras, igualitarias y totalitarias propias del mundo moderno.

Pero frente a esta actitud básicamente errónea, negativa y empobrecedora, hay que proclamar, siguiendo la doctrina tradicional, que la diversidad es perfectamente armonizable con la unidad. Más aún, la una no puede entenderse sin la otra: unidad y diversidad se exigen recíprocamente. Para la visión tradicional, la multiplicidad y diversidad de las tradiciones tiene como contrapartida su unidad: la Tradición-Una no puede concebirse sin la presencia de las tradiciones múltiples, y viceversa. Contempladas las cosas a fondo, habría que decir que hay una sola Tradición o Religión, del mismo modo que hay una sola Verdad, una sola Divinidad y un solo Infinito. "No hay en el

fondo -afirma Schuon- más que una sóla religión con diversas formas, pues la humanidad es una y el espíritu es uno"[27].

Es el mismo hilo luminoso el que recorre y anima a las diversas formas tradicionales. "El patrimonio espiritual de todos los pueblos -escribe Leopold Ziegler- se alimenta y nutre de la misma corriente subterránea, y esto es lo que todos los verdaderos iniciados han experimentado de forma irrefutable como la unidad de las tradiciones"[28]. Se trata de una corriente subterránea en cuanto que está oculta e invisible para la visión ordinaria; pero esto no quiere decir que sea una corriente que venga de abajo; es, al contrario, una corriente supraterrena, en cuanto que es de origen y naturaleza trascendente. Según Ziegler, hay una sustancia espiritual que constituye "el núcleo y meollo central de todas las religiones [=tradiciones] superiores", y este fondo doctrinal común, cuyas raíces se remontan al "Saber primordial de la humanidad primitiva", es lo que permite hablar de una "Tradición integral" (integrale Tradition) o "Tradición sana" (heile berlieferung)[29].

Todas las tradiciones vehiculan un mismo mensaje fundamental, tienen un mismo origen y una misma meta final. Por eso, bien se puede afirmar que todas forman parte de un mismo cuerpo espiritual, el cuerpo en parte visible y en parte invisible de la Tradición-Una. Es lo que certeramente apunta Jean Tourniac cuando, tras señalar que es precisamente su vinculación con la Tradición de los orígenes lo que une a todas las tradiciones, señala que éstas vienen a ser como los reflejos de la Faz divina sobre el espejo puro y limpio constituido por la Tradición Primordial. Esbozando una interesante teoría sobre la doctrina teológica del "Cuerpo místico de Cristo" aplicada a la idea de la Tradición-Una, el autor católico francés escribe: "El espejo de los orígenes refleja el rostro **transformal** del Verbo, cuyo cuerpo glorioso integra la totalidad de la manifestación y la totalidad de las expresiones tradicionales que dan testimonio de El"[30].

[27] F. Schuon, *Approches du phnomne religieux*, Paris, p. 34.

[28] L. Ziegler, *Berlieferung*, Leipzig, 1936, p. 246.

[29] Ibid, pp. 244.

[30] J. Tourniac, op. cit., p. 36 s.

Ya hemos visto, por otra parte, que las diferencias entre las múltiples tradiciones tienen una profunda razón de ser y no son en absoluto producto del azar, y mucho menos fruto del error o del capricho humano. Para la visión tradicional la diferenciación, la distinción y la discriminación cualitativas, lejos de ser consideradas como un mal, un obstáculo o un inconveniente, como suele pensar la moderna mentalidad igualitaria y niveladora, son reconocidas como un bien, un elemento enriquecedor de la vida, por lo que tienen de reflejo de aspectos cualitativos de la existencia y de parte indispensable del orden cósmico, creado por Dios. El mundo de la Tradición defiende la unidad, pero no la uniformidad, que rechaza como algo negativo, empobrecedor y destructor. Y todo esto es aplicable también a las diferencias en el campo espiritual y religioso. Para la cosmovisión tradicional, como observa Coomaraswamy, "la diversidad de la fe" no es un mal menor que haya que tolerar; no es una cuestión de "tolerancia", como si se tratara de algo no deseado que no queda otro remedio que soportar, sino una cuestión "de designio divino" (**of divine appointment**)[11].

Las diversas tradiciones no sólo no se oponen, sino que se iluminan recíprocamente unas a otras. El potencial de verdad que cada tradición contiene puede ayudar a descubrir el significado profundo de otras tradiciones muy dispares, el tesoro o secreto espiritual que porta en su sagrario interior, haciendo posible que se vislumbren las dimensiones más hondas y valiosas de su doctrina, sus más recónditas enseñanzas, que quizá resulten totalmente desconocidas o hayan quedado olvidadas tras un largo proceso de decadencia. Dado el muy diferente desarrollo que en las diversas tradiciones adquiere cada aspecto de la vida espiritual, la confrontación correctamente conducida de unas doctrinas tradicionales con otras puede esclarecer aspectos o dimensiones que en alguna tradición están más oscuros o hayan sido menos desarrollados, posibilitando así que los seguidores de una de-

[11] A. Coomaraswamy, "Sri Ramakrishna and Religious Tolerance", en "Selected Papers", ed. por Roger Lipsey, Princeton, 1977, Vol. 2, p. 42.

terminada lleguen a comprender verdades de su propio credo o cosmovisión sacra que antes les resultaban totalmente incomprensibles y descubran incluso dimensiones insospechadas de la propia religión que hasta entonces ni siquiera habían podido imaginar.

Tras poner de relieve que toda tradición "es necesariamente una representación parcial de la Verdad", la cual se halla contenida en la Tradición considerada en su dimensión universal, Aṇanda Coomaraswamy hace notar que, por eso mismo, "en cada tradición se encontrará suprimido, reservado u obscurecido aquello que en otra tradición puede encontrarse desarrollado de forma más extensa, más lógica o más brillante". Por consiguiente, "aquello que está claro y completo en una tradición puede usarse para desarrollar el significado de aquello a lo que quizá se haga apenas una alusión en otra tradición". Coomaraswamy puntualiza que, aunque por supuesto una tradición puede ser auto-suficiente si es seguida hasta el fin mismo hacia el que se dirige, no se debe pensar que sea "un camino llano y sencillo que no pueda ser iluminado mejor aquí y allá por otras luces distintas a las del fanal privado del peregrino, ya que la luz de cualquier fanal es tan sólo una refracción de la Luz de las luces"[12]. Esto explica que el acercamiento a tradiciones distantes pueda servir de instrumento para redescubrir la propia tradición, permitiendo encontrar su sentido más profundo, así como la razón de ser, la exacta función y el verdadero significado de algunos elementos que quizás antes pudieran parecer absurdos y superfluos.

El conocimiento de otras tradiciones puede favorecer incluso la recuperación de la fe perdida, a retornar a la propia religión que quizá se abandonó tiempo atrás. Martin Lings ha puesto de relieve los beneficiosos efectos que en este sentido puede tener el contacto intertradicional en la actual fase cíclica en que la incredulidad hace mella hasta en personas de honda y sincera vocación religiosa. "Para algunas personas que han perdido o semiperdido su propia religión -escribe el autor inglés-, hay o puede haber un camino de retorno a ella gra-

[12] Ibid, pp. 40 s.

cias a la ayuda de otras religiones, ya que a menudo es más fácil contemplar éstas de forma objetiva y sin prejuicios". Una vez que se ha comprendido lo que exige una auténtica visión tradicional, se está en condiciones de reconocer la necesidad e importancia de aquello que, desde una perspectiva parcial y limitada, y sobre todo bajo el impacto de las sugestiones propias del ambiente de la época en que vivimos, se miraba como algo incomprensible o como obstáculo que debería desaparecer. "Quien puede tener una idea clara de lo que es la ortodoxia en cualquier religión está bien cualificado para ver dónde está su contrapartida en todas las religiones, incluyendo la suya propia, pues la ortodoxia tiene tanto un aspecto general como particular"[11].

Como ejemplo de lo dicho, se podría apuntar que son muchos los europeos y americanos que han redescubierto el valor de la tradición cristiana al entrar en contacto con un mundo tan poco proselitista como el de las tradiciones orientales, sobre todo hindú y budista. Puede recordarse también el caso de aquel autor católico francés que escribía a René Guénon para agradecerle la función iluminante y orientadora de sus trabajos, diciéndole que gracias a ellos había recuperado su fe católica.

La doctrina tradicional no mina la fe de nadie, como se pretende insinuar en ciertos sectores de inspiración puramente exotérica, lo que quiere decir superficial, partidista y exclusivista. No sólo no la socava, sino que, antes bien, la fortalece y le hace ganar en profundidad. Lejos de sembrar la sombra de la duda en el alma del creyente, el conocimiento de la Tradición integral, en sus diversas formulaciones y formas de expresión, introduce en su vida un elemento de certeza intelectual que no puede sino robustecer sus convicciones, su vida espiritual y su vivencia de la religión.

Resumiendo en breves palabras tan decisiva cuestión, Marco Pallis comenta que las distintas formas tradicionales -incluidas, dice, "aquellas que llevan el nombre hoy día impopular de dogmas"- pueden servir tanto para darnos acceso a la Verdad total y suprema como

[11] M. Lings, *Ancient beliefs and modern superstitions*, Londres, 1980, pp. 71 s.

para vedárnoslo, según la actitud que adoptemos ante ellas. Dichas formas tradicionales, dice Pallis, "son llaves para abrir la puerta de la Verdad Unitiva; pero son también (ya que una llave puede no sólo abrir, sino también cerrar una puerta) posibles obstáculos a su más profundo conocimiento: todo depende de cómo tales formas sean contempladas y utilizadas en las diferentes etapas del Camino". El eminente autor tradicional añade que, gracias a la facultad de la "penetración metafísica" (**metaphysical insight**), "el hombre es capaz de situar y, finalmente, trascender las distinciones en la forma religosa, pero sin desdibujar o traicionar aquello que proporciona su causa eficiente a cada forma como tal"[14].

Todo esto tiene una aplicación práctica de la mayor trascendencia a la hora de afrontar el problema de la crisis de Occidente y su posible enderezamiento o superación. El retorno del mundo occidental a la normalidad, como señalan todos los autores y maestros tradicionales -cristianos o no-, pasa necesariamente por la restauración de la Tradición cristiana, sumida hoy en una grave decadencia, consecuencia de haber olvidado su más profunda doctrina, su centro espiritual, es decir, su núcleo esotérico. Pero de aquí surge en el momento presente la gran oportunidad para que el Cristianismo se renueve internamente con fidelidad a su propia esencia, pues la aproximación al patrimonio intelectual de otras tradiciones puede prestar un auxilio inapreciable e insustituible para ayudarle a encontrar sus más profundas raíces y recuperar su mejor y más alta Sabiduría. Y esto no son meras hipótesis, pues hoy tenemos ya muchos ejemplos de esta acción restauradora de la tradición cristiana favorecida por el conocimiento de la Tradición integral y su doctrina perenne y universal. Bastar recordar las obras de autores como Jean Borella, el Abad Stephane, Jean Tourniac, Jean Hani, François Chenique o Pierre Lemoine.

Pero, volviendo al tema que más concretamente nos ocupaba, el de la pluralidad propia del mundo tradicional y su integración en un

[14] M. Pallis, Prefacio a *Treasury of Traditional Wisdom* de W.N. Perry, cit., p. 10.

todo unitario superior y trascendente, una conclusión se impone con carácter de evidencia tras todas estas consideraciones: la Tradición se nos aparece como la mejor y más concreta plasmación de la unidad en la diversidad. En ella se realiza la perfecta síntesis de unidad y pluralidad, síntesis que constituye uno de sus principios clave en todos los órdenes, desde el social y cultural -baste recordar la idea del Imperio- al religioso y puramente doctrinal, desde el cosmológico al divino, **principial** y arquetípico.

Es necesario aclarar, por último, que el principio de la unidad de las tradiciones no implica de ningún modo una postura sincrética que pretenda hacer tabla rasa de la diversidad de formas tradicionales y mezclarlas indiscriminadamente para producir un conglomerado homogéneo, algo así como una Iglesia universal o Parlamento mundial de la espiritualidad. Error que es muy frecuente en medios encerrados en un exclusivismo exotérico demasiado estrecho y harto problemático. No hay que confundir la postulación de la existencia de una Tradición integral, unitaria, una y única, con una especie de cosmopolitismo o mundialismo religioso, de superficial ecumenismo, en el que, al estilo de las corrientes internacionalistas y mundialistas que han dominado la escena política e ideológica en los últimos tiempos, todas las religiones quedarían metidas en un mismo saco, englobadas en una artificial macro-religión elaborada por consenso más o menos tácito, superadora y anuladora de las diferencias. La concepción de la Tradición-Una como síntesis de unidad y diversidad, junto a la clara conciencia de que la unidad se realiza tan sólo en el plano de lo trascendente, impide caer en semejantes errores.

Nadie debe ver, como certeramente observa Whithall Perry, en ese principio clave de la Sabiduría universal un pretexto para el indeferentismo ni tampoco una invitación o propuesta a favor de una "fraternidad de la humanidad bajo Una Religión". "Una síntesis supraformal -puntualiza el autor inglés- no puede ser refundida en términos de un sincretismo formal; y en el plano contingente, cada forma tradicional tiene su propia lógica, su propia cohesión integral y sus propias leyes inexorables adaptadas a la época, el lugar y las gentes

implicadas, con exclusión de las demás formas, siendo en su propia forma y a su nivel un todo omniabarcador"[15].

VI. LA COSMOVISIÓN TRADICIONAL

La Tradición encierra toda una filosofía, en el más alto y profundo sentido de la palabra, es decir: una manera de entender la vida y de captar la existencia universal; una forma de concebir al hombre, la cultura y la historia; una completa y pormenorizada visión de cuanto configura el marco del devenir humano; una mirada intelectual que penetra hasta los más recónditos misterios del ser. La Sabiduría tradicional lleva consigo una visión integral de la realidad, una interpretación global del cosmos, con todo lo que éste abarca dentro de sí, e incluso de lo que hay más allá de él; en una palabra: una auténtica cosmovisión. Una cosmovisión articulada en torno al eje de lo sagrado.

Quizá la mejor manera de que el lector tenga una idea clara de lo que es la Tradición, sea resumir algunos de los principales ingredientes de dicha cosmovisión tradicional. Tratemos, pues, de esbozar un cuadro lo más esquemático y sencillo posible de los pilares básicos de la Filosofía Perenne, así como de las coordenadas sobre las que se asientan el mundo y la cultura edificados con arreglo a ella. Como elementos capitales de la concepción tradicional del mundo y de la vida podemos destacar los siguientes:

• **Distinción entre dos niveles o planos de realidad claramente diferenciados: el natural y el sobrenatural**, el sensible y el suprasensible, el eterno y el sometido al cambio y la duración; el plano de lo mortal y perecedero y el mundo de lo imperecedero e inmortal; la región suprema del "Ser" y el mundo inferior del "devenir", correspondiéndose ambos con lo que el Budismo llama respectivamente Nirvana y Samsara (rueda o corriente de la existencia). El mundo del Ser es el reino de lo auténticamente real, mientras que el devenir es el dominio de lo ilusorio y efímero ("lo menos real", comparable por su

[15] W.N. Perry, op. cit., p. 20.

inconsistencia a un sueño o una sombra, aunque los seres humanos lo toman de ordinario por la única realidad).

• **Existencia de una Realidad divina, al mismo tiempo trascendente e inmanente**, que es el principio y fundamento de la Manifestación o Existencia universal, siempre presente en esta última pero sin identificarse nunca con ella. En dicha Realidad divina se distinguen dos niveles: el teológico, que es el plano del Ser supremo, del Dios personal, del Principio creador, el Ishvara de la tradición hindú, y, por encima de él, el metafísico, impersonal y suprapersonal, que es el plano del Supra-Ser o No-Ser, la Deidad o Divinidad, lo Absoluto e Infinito, el "Vacío" o Shunya de los budistas, el Brahman de los hindúes.

• **Concepción sagrada del orden cósmico** como expresión que es de la Sabiduría y el Amor divinos. La Realidad divina se manifiesta o revela en la Creación universal, de la que forma parte indisociable el ser humano. El universo es contemplado como un gran libro sagrado en el que está escrito el mensaje de Dios: las cosas son como letras o palabras de esa sublime Escritura cifrada y todo es símbolo de una realidad más alta. Norma para la existencia es la inserción en el ritmo cósmico y el respeto a las leyes sagradas que rigen la armonía universal. Sobre esta base se alza una ecología sacra, animada por la "caridad cósmica" o "amor universal".

• **Visión unitaria, orgánica y jerárquica del cosmos**: existen varios niveles subordinados unos a otros. Unidad de la vida e interdependencia universal: todo está relacionado con todo; todo influye en todo. Todos los planos de la realidad están conectados entre sí e influyen recíprocamente unos sobre otros. El plano de lo invisible y sobrenatural está intimamente entrelazado con el mundo de lo natural y visible, y viceversa. No se puede atentar contra una parcela de la realidad cósmica sin afectar al resto y sin lesionar el equilibrio del conjunto.

• **Asentamiento de la vida individual y social sobre la tríada de la Verdad, el Bien y la Belleza**, tres aspectos de la Realidad divina que se proyectan al orden cósmico y que se alzan como las tres columnas que hacen posible la felicidad y perfección humanas.

• **Articulación tripartita del ser humano: Espíritu, alma y cuerpo**. Primacía del Espíritu no sólo sobre lo material, corporal o físico, sino también sobre todo lo que se mueva en el plano de lo psíquico o anímico. La jerarquía Espíritu-alma-cuerpo tiene su proyección o correspondencia en la existente entre el Intelecto, la razón y el sentimiento. El orden normal en la vida humana exige la supeditación de lo irracional, sentimental, emotivo o pasional a la norma racional, pero, para mantener este control sobre lo irracional, la razón tiene que seguir a su vez fielmente la guía superior dictada por el Intelecto.

• **Concepción aristocrática de la vida**, que subordina la cantidad a la calidad, lo inferior a lo superior, la dimensión horizontal a la vertical, lo material a lo espiritual, lo vulgar y plebeyo a lo noble y selecto, lo peor a lo mejor, y en la que el impulso ascendente triunfa sobre la tendencia descendente.

• **Visión cíclica de la historia**, frente a la visión lineal, evolucionista y progresista, a la que estamos acostumbrados. El desarrollo de la humanidad es considerado como un largo proceso de involución, caída o decadencia, regido por muy precisas leyes cósmicas: movimiento de descenso que va desde la "Edad de oro" o "Edad del ser" (Satya-Yuga) inicial hasta la fase final, crepuscular y decadente, de la "Edad de hierro" o "Edad oscura" (Kali-Yuga).

• **Naturaleza y misión trascendente del hombre**, que lleva sobre sí la impronta de lo divino y al que corresponde una función de intermediario entre Cielo y Tierra. Presencia de Dios, de lo Absoluto y Eterno, en el centro del ser humano, lo que le confiere una especial dignidad que ha de respetar cualquier sistema social o cultural. Hecho a imagen y semejanza de Dios, el hombre tiene como misión colaborar con el Creador en la tarea de construcción y transformación del mundo.

• **Existencia de un yoga, una técnica, disciplina o método de realización personal** que haga posible la unificación de la persona y su liberación del mundo del devenir; una disciplina espiritual que integre los diversos planos del individuo y lo libere de la presión del mundo exterior. Esta técnica aplicada al hombre es la fundamental en cualquier cultura tradicional. Las demás técnicas, proyectadas sobre el

mundo exterior, no hacen sino coadyuvar, servir como soporte y apoyo a esta técnica constructora, integradora y liberadora de la persona. En el mundo de la Tradición las técnicas no buscan el dominio de la naturaleza, sino el dominio del hombre sobre sí mismo, su transformación interior y su realización integral.

• **Necesidad de una guerra santa interior para vencer al enemigo que todo hombre porta dentro de sí**. Incesante combate espiritual que el individuo ha de librar contra todo aquello que en él se opone al orden, a la armonía y a la paz: combate contra el ego, contra el alma pasional (lo que la tradición islámica llama *en-nafs*), contra las tendencias caóticas y rebeldes latentes dentro del propio ser. La victoria interior es para el hombre tradicional la suprema conquista. Sólo ella le permite alcanzar la verdadera libertad.

• **Un orden social orgánico, jerárquico y comunitario**, basado en el amor y la solidaridad. Una forma de organizar la vida colectiva que, en radical oposición a los totalitarismos de todo tipo, así como a las tendencias burocráticas y reglamentistas, intervencionistas y masificadoras, valora y estimula todo lo que es espontaneidad y libre iniciativa de los individuos y los grupos, que potencia y consolida las células vivas o cuerpos intermedios del organismo social. Reconocimiento de que la finalidad y razón de ser del orden social y político es hacer posible la felicidad del ser humano y la consecución de su fin último, permitiéndole conseguir su perfeccionamiento espiritual.

• **Respeto, fomento y adecuada valoración de todo aquello que es desigualdad natural o diferencia cualitativa entre los seres humanos** (raza o pueblo, sexo, casta o vocación, etc.); rechazo de las tendencias igualitarias, niveladoras y uniformizadoras que falsifican y empobrecen la vida; reconocimiento de la enorme importancia que todas esas cualidades diferenciadoras -no casuales, sino providenciales, con una honda significación- tienen en la configuración del destino individual de cada persona.

• **Articulación estamental de la sociedad, basada en las vocaciones y en un reparto equitativo de las funciones y poderes sociales**. Estructuración tripartita del orden social, con tres castas o estamentos fundamentales: el sacerdotal, el guerrero o político-militar y el

burgués-proletario o económico-productivo, cada uno de ellos con su propia vocación y sus propias leyes. Rechazo del dominio absoluto del dinero, de la adoración de lo económico, de la mercantilización de la vida y del sistema clasista que mide y clasifica a los hombres según sus posesiones materiales, como rasgos propios de una insubordinación y una dictadura ilegítima del elemento burgués o *vaishya*.

• **Un arte sagrado que opera como cauce para la plasmación de verdades trascendentes y como fuerza trasmutadora del hombre**; un arte no sentimental, enraizado en una sabiduría o ciencia sacra, vinculado a la vida cotidiana y que satisface las necesidades reales de los individuos, alejado de cualquier inclinación esteticista o narcisista, que no se contempla como fin en sí mismo, sino que sabe aunar la utilidad y la belleza con mensaje espiritual para llevar a cabo una obra alquímica de mejora y transformación del ser humano.

• **Prioridad jerárquica de la contemplación sobre la acción**, con el consiguiente rechazo del frenesí activista. La acción recta, justa, pura y desinteresada, asentada en la verdad y alimentada por una práctica meditativa, se erige en paradigma de la actividad humana. Una actitud existencial basada en la impersonalidad activa, en el desapego y el distanciamiento interior, en la entrega total a lo que se hace en cada instante: vivencia plena del presente, del "aquí y ahora".

• **Unión indisociable entre arte y trabajo**, aberrantemente separados por la moderna civilización industrial. El trabajo como actividad creadora de orden y armonía, como acción transformadora del caos en cosmos, como fuente de felicidad y palanca enriquecedora del mundo, como medio de realización espiritual del individuo y como vía para el desarrollo de su vocación personal. El hombre no es una máquina ni un simple productor o consumidor: todo hombre está llamado a ser un artista en aquello que hace, en el trabajo con que se gana la vida.

• **Una forma de vida que antepone el ser al poseer**, la realidad a la apariencia, la concentración a la disipación y la dispersión, la profundidad a la superficialidad. Una ética que cultiva como virtudes básicas para el perfeccionamiento del hombre la lealtad y la confianza, la sinceridad y la veracidad, la serenidad de ánimo, la aceptación

del propio destino, la austeridad y la sencillez, la mesura y el autodominio. Meta de la vida e ideal de perfección es la armonía del hombre consigo mismo, con los demás hombres, con la naturaleza y con Dios.

Esta enumeración no pretende ni mucho menos ser exhaustiva, ni tampoco exponer un esquema completo del contenido de la doctrina tradicional. Cosa, por otra parte, imposible, pues la doctrina o cosmovisión de la Tradición es inagotable, no pudiendo encerrarse en ningún esquema mental o sistema conceptual, por perfeccionado y completo que éste pudiera parecer. La Tradición, como la vida y la realidad misma, no es sistemática, y no puede ser diseccionada ni analizada de manera abstracta; escapa a cualquier intento de esquematización o sistematización, y por eso mismo resulta inabordable para los procedimientos sistemáticos de la filosofía moderna. Como bien puntualiza Coomaraswamy, la **Philosophia Perennis** no es un "sistema" ni una "filosofía", siendo esto precisamente lo que hace que "no se pueda discutir a favor o en contra de ella".

VII. LA ACTITUD CORRECTA

Tema importante es el de la actitud a adoptar para la recta comprensión de la doctrina tradicional. La misma Tradición proporciona orientaciones muy precisas a este respecto, orientaciones que habrá de tener muy en cuenta quien desee aproximarse con sinceridad a la cosmovisión tradicional y profundizar en su conocimiento.

Como principio general hay que tener presente en todo instante que, para ser comprendidas y asimiladas, las verdades de la Tradición han de ser vividas. No basta con una comprensión mental, puramente intelectiva o teórica. Aquí adquiere plena vigencia el principio formulado por Kirkegaard: "No comprendo la verdad más que cuando en mí ella se hace vida". Es la misma idea expresada por el místico inglés William Law, cuando distinguía el "conocimiento real" (**real knowledge**) de las "ideas muertas de las cosas" (**dead ideas of things**), señalando que la forma de conocer de cada cual será según sea su forma de vivir. "Un hombre no puede saber algo, a no ser que su vida se abra al conocimiento de ello en él mismo", escribe Law. Y

añade a continuación: "Allí donde está nuestra vida, allí y sólo allí, está nuestra comprensión"[46].

La doctrina tradicional va indisolublemente ligada a una determinada forma de vida, un modo de ser y de vivir que abarca desde la manera de pensar y reaccionar ante las cosas hasta la manera de comportarse y de ejecutar cada una de las tareas cotidianas. Por eso, para comprenderla y asimilarla, es indispensable adoptar previamente esa forma de vida, renunciando a otras maneras de vivir que son contrarias a ella. Si no hemos hecho nuestra esa forma de vida que es al mismo tiempo una forma de ser, si no nos hemos apropiado la mentalidad que tal forma de vida lleva consigo, es imposible comprender el mensaje de la **Philosophia Perennis**. Dicho con otras palabras: sin la previa ordenación y transformación de la propia vida, es inútil una acercamiento al mundo de la Tradición. Si falta esa tarea transformadora del propio ser, que lo haga receptivo a las verdades y principos tradicionales, cualquier intento de apropiarse de estos últimos, de estudiarlos o analizarlos, está condenado de antemano al fracaso y no hará sino desnaturalizar tales principios y deformarlos, reducirlos a esquemas abstractos, exangües, sin vida y sin contenido. Son muchos, sin embargo, los que prefieren cambiar la doctrina en vez de cambiar la propia vida.

Entre las actitudes erróneas más frecuentes entre quienes pretenden acercarse a la doctrina tradicional desde puntos de partida más que discutibles y ajenos por completo al mundo de la Tradición, aun cuando sea con cierta simpatía aparente hacia esta última, cabe citar la de aquellos autores que pretender decir a la Tradición qué es lo que debería decir, qué es lo que le falta o le sobra, cuáles son sus supuestos errores o deficiencias. En esta línea están todos aquellos que creen haber entendido mejor el mensaje de las distintas doctrinas tradicionales que los propios exponentes cualificados de tales doctrinas; es decir, quienes hacen caso omiso de las observaciones, comentarios, enseñanzas y orientaciones de los grandes maestros espirituales de la Tradición, considerándose más autorizados que ellos para dar las correctas interpretaciones.

[46] W. Law, *The Spirit of Prayer*, ed. por Sidney Spencer, Cambridge, 1969, pp. 116 s.

Otra actitud bastante generalizada es la de tratar de interpretar la Tradición al propio antojo, desde una perspectiva partidista; es decir, mirarla de manera sesgada para ajustarla a las propias teorías y a los propios esquemas mentales. Lo cual se suele hacer seleccionando aquello que conviene y despreciando el resto, o haciendo caso omiso de todo aquello que no interesa, acallando las voces autorizadas que no coinciden con la postura que se desea defender. En la práctica, esta actitud viene a coincidir con la anterior, pues tanto en un caso como en otro se trata de forzar el mensaje tradicional para hacerle decir lo que a nostros nos gustaría que dijera.

Semejantes tentativas de crítica y rectificación de la doctrina tradicional no son más que un producto de la ignorancia o ceguera espiritual que nos mueve de ordinario, una patente manifestación de la petulancia y la necedad humanas. Inaudita presunción es pensar que los maestros tradicionales se equivocan y que somos nosotros los que hemos encontrado la interpretación correcta; que ninguno de los prestigiosos expositores de la doctrina tradicional ha entendido bien aquello de lo que están hablando y que sólo nosotros poseemos la clave del asunto; que son ellos los que deberían escucharnos a nosotros, y no a la inversa, para encauzar la lucha por el camino correcto.

He de confesar -si me permite una digresión de tipo personal- que yo mismo he incurrido en más de una ocasión, en fases anteriores de mi evolución intelectual, en tales errores, mucho más frecuentes de lo que a simple vista puede parecer. Aunque ahora percibo con toda claridad lo absurdo de tales pretensiones. Cuando procedemos del modo antes indicado, tan ilegítimo como grotesco, nos comportamos como necios que no saben lo que hacen: tratamos a la Tradición como si fuera una opinión o corriente filosófica más, como si fuera poco menos que el programa de un partido político y, atribuyéndonos un desmedido papel de jueces y legítimos intérpretes de la Ley, nos creemos en el derecho e incluso en el deber de enmendar la plana a sus más autorizados y cualificados exponentes.

Se achaca a menudo a la Tradición el desinterarse por los problemas y conflictos en que se debate la humanidad, el abandonar a ésta a su suerte y no luchar ni esforzarse lo más mínimo por abrirle vías

nuevas, el no responder a los retos que plantea la historia y vivir distante de las inquietudes que acucian a los hombres y de los interrogantes que se les plantean en uno u otro momento histórico, o el no aprovechar determinadas coyunturas favorables. Es la misma crítica que hoy se hace por doquier a cualquier tradición concreta, a la que las mentes mundanas acusan de no descender de su alto pedestal, de sus preocupaciones trascendentes, para resolver los problemas del mundo: basta recordar las críticas de los modernos teólogos a la inoperancia política del Cristianismo, unidas al intento de mezclar la religión cristiana con concepciones e ideologías modernas. Pero estas acusaciones son puramente demagógicas y descansan en una incomprensión no sólo de la verdadera naturaleza de la Tradición, sino también de lo que es la realidad humana, de sus verdaderas necesidades y posibilidades, así como en una interpretación muy superficial de lo que es la historia y los acontecimientos que en ella ocurren.

En realidad, la misión de la Tradición no es descender a la arena de los conflictos humanos, no es el luchar ni dejar de hacerlo. La Tradición, como la Verdad, no lucha; serán en todo caso sus defensores y exponentes, los hombres que la viven y defienden, los que habrán de luchar. La Tradición es como una montaña que permanece inconmovible por encima de los huracanes que agitan los valles sobre los que eleva su cima majestuosa. Es como un faro que, alzándose firme e imperturbable en medio de las tempestades, guía sin moverse de su puesto a los navegantes que buscan llegar a puerto seguro. Aquí es oportuno citar las sagaces palabras de Jean Borella, al comentar la conocida divisa tradicional **Vincit omnia Veritas**, "La Verdad lo vence todo". "Si la verdad lo vence todo, no es porque sea más fuerte; es que supera toda oposición y todos los planos de existencia. Los supera sin tener que hacer ningún esfuerzo, sino por ella misma y por la simple realidad de su esencia. Somos nosotros, servidores inútiles de la verdad, quienes combatimos. La verdad no combate; es la victoria"[37].

[37] J. Borella, "René Guénon et la crise du monde moderne", en "Connaissance des Religions", Junio, 1989, p. 21.

Ante todo, hay que partir del reconocimiento del valor normativo, esclarecedor y orientador, que tiene la doctrina ortodoxa de la Tradición. No somos nosotros los que tenemos que orientar a la doctrina tradicional; es la doctrina la que tiene que orientarnos a nosotros. No es nuestro pensamiento y nuestra acción los que han de erigirse en pauta para la verdad doctrinal, sino al revés: es la verdad doctrinal la que ha de convertirse en eje y norte de todo cuanto pensemos, digamos o hagamos. Esto podrá parecer demasiado dogmático, pero es la única vía posible, lógica y racional. Lo contrario significa entregarse a la **filo-doxa**, que decía Michele Federico Sciacca[38]; equivale a hundirse en el caos de las opiniones individuales, en el dogmatismo antidogmático y anárquico del individualismo.

Conviene tener siempre presentes las palabras de Jean Borella, escritas a continuación del párrafo antes citado, en el que hace unas interesantes consideraciones sobre el valor actual de la doctrina de Guenón y sus juicios sobre la crisis del mundo moderno. "No tenemos que descender a la arena, aunque sólo fuera por la simple razón de que ya estamos en ella"; lo que sí tenemos que hacer, en primer lugar y ante todo, es "hacer existir la verdad en nosotros mismos, en nuestra inteligencia"[39].

En lugar de empeñarnos en el fatuo intento de transformar la Tradición, para hacer de ella lo que no es, dejemos que sea la Tradición la que nos transforme a nosotros, la que cambie y renueve desde sus mismas raíces nuestra mirada, nuestra mentalidad, nuestro modo de pensar, nuestra manera de ser y de actuar, para que así podamos llegar a ser lo que somos y debemos ser. Más vale que en vez de esforzarnos en mostrar a la Tradición los caminos que a nuestro juicio debería seguir, nos esforcemos en seguir nosotros mismos el camino que la Tradición nos indica, con su voz infalible. Calle nuestra mente para escuchar el mensaje de la Sabiduría intemporal, que no es otra cosa en el fondo que la voz de la Mente universal y suprema, que habla tanto dentro como fuera de nosotros. ■

[38] La **filo-doxa** es el "amor a la opinión", es decir, el aferramiento a la opinión individual, caprichosa y rebelde, con total desinterés por la verdad, tendencia que surge en radical antítesis de la filo-sofía o "amor a la Sabiduría".

[39] Borella, op. cit.

El Símbolo y la Tradición

Alejandro Milá

Cualquier estudio sobre la Tradición ha de ocuparse, más tarde o más temprano, del **mundo de los Símbolos**. Los arcanos mayores del Tarot, por ejemplo, constituyen conjuntos simbólicos que, sin duda, están en condiciones de ayudarnos a comprender y a meditar sobre aspectos de la vida y de la naturaleza humana. El primer arcano nos presenta la imagen de un joven con un hatillo al hombro que camina hacia un precipicio; un perro le muerde una pierna. Si tomamos cada uno de estos elementos -joven, hatillo, precipicio, perro- en su sentido simbólico -pureza, necesidad, devenir, instintos y pasiones, respectivamente- obtendremos un significado de conjunto: el devenir de la vida humana, emprendida al nacer con los mínimos imprescindibles, nos arrastra hacia el abismo en caso de que nuestros instintos y pasiones no sean controlados. Y al mismo tiempo irá implícita una enseñanza: hay que salir de la corriente del devenir, bloqueando primero y anulando después el impulso animal que anida en nosotros. La carta en cuestión se llama "El Loco", "The fool", "Le Mat"[1].

[1] Para los amantes del cómic recomendaremos la lectura de los cuadernos de Moebius y Jodorosky titulados *El Incal Negro*, *El Incal Luz*, *Lo que está arriba...* y *Lo que está abajo*, cuyo protagonista se llama John Difool. "John Dee" (pronunciado "Di") era el nombre de uno de los más insignes hermetistas ingleses, al que Gustav Meyrinck consagró una novela: *El ángel de la*

Despojando al Tarot de la devaluación y banalización que sufre en los tiempos modernos como objeto predilecto de todo tipo de charlatanes y estafadores, se convierte en un "mutus liber": un libro mudo, sin texto, pero con imágenes -esto es, símbolos-, en las cuales se encierran algunas "enseñanzas".

Ahora bien, el Tarot no constituye un universo simbólico aislado, sino que está relacionado con otras ciencias tradicionales: hermetismo, alquimia, cábala, astrología, medicina, etc. Ciencias cuya existencia misma sería impensable de no ser por la utilización del símbolo. Igualmente, la práctica operativa[2] de lo que se llama "sistemas de meditacion con apoyo" implica el conocimiento del universo simbólico: se medita fijando la atención sobre una forma geométrica (en ocasiones un mandala) que facilita el tránsito hacia estados diferenciados de conciencia.

Todo lo anterior evidencia que un estudio serio de las doctrinas y técnicas tradicionales nos lleva, antes o después, al mundo de los símbolos.

I. UNIVERSALIDAD DEL SÍMBOLO

Ahora bien, lo primero que llama la atención en este terreno es la reiteración con que los mismos símbolos, apenas sin alteraciones, se repiten en marcos geográficos muy diferentes: un lagarto tiene el mismo significado para los pastores de los Pirineos que para los chamanes del altiplano andino. Un triángulo simboliza el elemento **fuego** tanto entre los indios guatemaltecos como entre los hermetistas de Beirut. Por no hablar de la svástica, símbolo universal por excelencia. El campesino pirenáico nutre su conversación de sabiduría tradi-

ventana de Occidente. Moebius y Jodorowsky han unido el apellido "Dee" al término "fool", el "loco" en inglés, aludiendo a la carta del Tarot que lleva este nombre. Esta tetralogía del tandem Moebius y Jodorowsky está realizada tomando el Tarot como clave simbólica.

[2] Entendemos por "práctiva operativa" aquellas técnicas que van más allá de un conocimiento exclusivamente intelectual y literario, es decir, especulativo, de las distintas vías de ascesis tradicional y suponen enfrentarse, en términos directos y vivenciales, al problema de superación de la condición humana y de la realización metafísica.

cional (tradición = transmisión) y, excluyendo su posibilidad de contactos culturales con otros grupos étnicos fuera de los que pueblan el entorno de los valles Pirenáicos, hay que concluir que en él -en algún lugar de su persona- residen los mismos arquetipos que en el chamán andino.

En cierta ocasión un pastor nos contó, bajo un sol de plomo, la historia de una salamandra que se introdujo en el fuego y se convirtió en una hermosa mujer; por ello, los restos de madera quemada, el carbón vegetal, en definitiva, es utilizado para curar ciertas enfermedades. Una leyenda parecida circula en el "mercado de las brujas" de La Paz, ligada así mismo a pretensiones terapéuticas: la mujer en cuestión, reconvertida en especie próxima a la salamandra, un lagarto local, se vende disecada para curar enfermedades de columna; hay que colocársela durante un tiempo en el cuello para sanar de hernias discales, escoliosis, etc. También sabemos que las doctrinas tántricas y yóguicas hablan de una fuerza ígnea contenida en la base de la columna vertebral (**la kundalini**) que el practicante debe despertar, y que tal fuerza tiene un carácter serpentino y femenino (la **Shakti**)[1]. Las leyendas medievales europeas, igualmente, aluden al regalo que el mítico "rey Pescador", el "Preste Juan", realizó al Emperador Federico I: un abrigo de piel de salamandra que protegía del fuego. Y no queremos agotar las correspondencias. Es evidente que en todos estos temas existe una interrelación simbólica: mujer, reptil, fuego, curación.

Ahora bien, a poco que investiguemos sobre el tema utilizando el material facilitado por la antropología, la arqueología y la historia de las religiones, advertiremos que la naturaleza de los símbolos es universal tanto en lo espacial como en lo temporal; el origen de los símbolos se pierde en la noche de los tiempos, más aún, da la sensación de que con el paso del tiempo han ido perdiendo concreción y

[1] Este orden de ideas pertenece a las distintas escuelas de Yoga hindúes. A este respecto hay que señalar un par de obras fundamentales para su comprensión y práctica: *El Yoga tántrico* de Julius Evola, EDAF, Barcelona, 1991 y *La serpiente del poder* de Arthur Avalon, KIER, Buenos Aires, 1972.

hoy no son más que productos degenerados bajo la forma de mitos, cuentos y leyendas o supersticiones.

Hay que descartar, pues, que el símbolo en sentido tradicional sea una construcción "original" ligada a la fantasía poética de tal o cual persona, fijado en un marco geográfico concreto y surgido en un tiempo histórico preciso; por el contrario, su universalidad es evidente.

Por lo demás, en el sistema que les era propio, los símbolos sintetizaban los conocimientos de las distintas ramas del saber -en las distintas ciencias tradicionales- a la par que se trataba de instrumentos interdisciplinarios que las conectaban y daban a la ciencia tradicional el aspecto unitario que, por lo demás, caracterizó a este tipo de sociedades.

II. HACIA UNA DEFINICIÓN DEL SÍMBOLO

El concepto de símbolo que asumimos no tiene nada que ver con las teorías semióticas que deambulan entre la intelectualidad occidental desde finales del siglo XVII[4]. Tampoco tiene nada que ver con las divagaciones de ciertas escuelas psicoanalíticas (las capitaneadas por Rank y Jung principalmente)[5].

El símbolo -a efectos de nuestro estudio- no puede entenderse como desvinculado de la sociedad tradicional y habrá que apelar a una clasificación de los símbolos en el parágrafo siguiente para fijar esta idea.

Así pues, no es raro que Guénon dijera del símbolo que "se ha convertido en algo ajeno a la mentalidad moderna". Y uno de sus

[4] La semiótica intenta construir una teoría general del signo desde Locke y Pierce. Hasta el Congreso Internacional de Semiótica de 1969 ni siquiera existió unicidad a la hora de llamar a esta tendencia: semiótica o semiología. Su **revival** en los años setenta se debió a la importancia creciente de los medios de comunicación en la sociedad moderna y pasó aceleradamente de estudiar los signos y los sistemas lingüísticos a ocuparse de los sistemas de comunicación y las artes visuales. Estamos dentro del campo que hemos llamado puramente especulativo e intelectual. Para ampliar este orden de conceptos puede recurrirse al *Tratado de Semiótica General* de Umberto Eco, Editorial Lumen, 1ª ed., Barcelona, 1976.

[5] Para una crítica de las teorías psicoanalíticas desde el punto de vista tradicional: *Rostro y máscara del espiritualismo contemporáneo*, Julius Evola, Ed. Diana, Méjico, 1974, y André Savoret, *L'Inversion Psychanalytique*, Librairie Heugel, Ed. "Psyché", Paris, 1939.

comentaristas añade: "El símbolo es todo lo contrario de lo que conviene al racionalismo". En otra de sus obras, el propio Guenon perfila más estos conceptos cuando establece que el símbolo es "la expresión sensible de una idea"[6].

En estas frases está contenida toda la ciencia del símbolo. No se trata de algo que pueda ser entendido, aprendido o asimilado por la razón, sino que su sentido y esencia hay que captarlo a través de la intuición intelectual. Toda "práctica tradicional", en definitiva, no es sino un conjunto de métodos para estimular tal intuición, siendo el símbolo una ayuda para recorrer ese camino.

No es raro, pues, que se afirme que el símbolo es **exterior** al mundo moderno, en tanto que este mundo supone una derivación monstruosa del racionalismo. No se vea en este orden de ideas una defensa de lo irracional -**infra-racional**, en realidad- sino de una forma de conocimiento aprehendida con otros medios diferentes de los racionales. Situarnos en la esfera de la suprarracionalidad es situarnos en el terreno del universo simbólico.

En cierta ocasión nos explicaron una hermosa parábola a propósito de las formas de descripción de estados de conciencia diferenciados. "Un hombre se retiró al desierto a meditar, allí vió a dios. Cuando regresó a la ciudad sintió la necesidad de contar a los suyos lo que había experimentado. Hubo de apoyarse en parábolas y descripciones limitadas; aún así, quienes le oyeron adquirieron una nueva fe y mataron y murieron por ella, pero ¿cómo pueden unas pobres palabras definir la esencia y el contenido de lo Absoluto?".
En efecto, las construcciones humanas son limitadas para definir y penetrar en lo que está más allá de lo humano. Toda práctica tradicional se basa en la posibilidad de atravesar la línea divisoria que separa el mundo físico del mundo que está más allá de él. La doctrina tradicional afirma que el verdadero sentido de la vida y las respuestas a buena parte de los misterios que encierra la existencia, anidan en esa "otra

[6] René Guénon, *Símbolos Fundamentales de la Ciencia Sagrada*, EUDEBA, Buenos Aires, 1976.

parte", esto es, en el universo metafísico. De ahí que, desde el punto de vista tradicional, no tenga sentido discutir la metafísica, de la misma forma que tampoco tiene sentido discutir sobre las posibilidades de cambios de estado de los fluidos: basta con experimentarlos. Esta experimentación es lo que hemos llamado hasta ahora "práctica tradicional"[7].

Dado que en el inicio de esta práctica el hombre no cuenta con otro apoyo más que su propio ser y sus sentidos físicos, y que estos no están acondicionados para percibir otra realidad que la estrictamente material, estamos forzados a utilizar unos instrumentos que se sitúan a medio camino entre el universo estríctamente físico y el metafísico, esto es, los símbolos. Puede entenderse ahora por qué Guénon había definido al símbolo como "expresión sensible de una idea". En tanto que **expresión** tiene algo de esa idea, y en tanto que **sensible** participa del mundo físico.

La justeza de esta definición viene avalada por el estudio etimológico de la palabra. **Símbolo** procede de la palabra griega **Sumbolon**, derivada del verbo "súmballo", juntar, reunir[8]. La antigüe-

[7] Existen diferencias sustanciales entre el concepto de *metafísica* propio de la filosofía universitaria y el de *metafísica tradicional*. Es evidente que aludimos solo a éste último, entendido como un "Conocimiento intuitivo, es decir, inmediato, oponiéndose al conocimiento discursivo y mediato del orden racional" que afirma "la identidad profunda del conocer y del ser". Se trata, efectivamente, de una "teoría", pero entendida en el sentido etimológico de la palabra: teoría = contemplación. Esta concepción se prolonga en Occidente hasta el siglo XVII. Tomasso Campanella, por ejemplo, habla del "éxtasis filosófico" como último eco de la metafísica occidental. "En toda doctrina metafísica verdaderamente completa, la teoría va siempre acompañada o seguida de una realización efectiva, de la cual es sólo la base necesaria". La metafísica tradicional es, pues, "operativa", en contraposición a la metafísica "profana", que sería solo especulativa, y a la que hoy, generalmente, se reduce la enseñanza metafísica. Para una ampliación de todo esto puede leerse la segunda parte de la *Introducción General al Estudio de las Doctrinas Hindúes* de René Guenon (Ed. L.C., col. "Perseo", Buenos Aires 1988) de donde hemos extraído las frases entrecomilladas.

[8] En griego *sum-bole* = acto de reunir; *sum-bolon* = acuerdo o contraseña. Tiene dos aspectos: uno dinámico, el acto de reunir (*sum-ballo*) símbolo y otro estático, la síntesis conseguida a través de esa unión (*sun-thesis*). A distinguir "símbolo" de emblema (*en-ballo*) cuyo carácter es más representativo que cognoscitivo. Parábola (*parabole* = colocar uno junto a otro) equivale a parangón, similitud, confrontación; la metáfora y el tropo, frecuentemente confundidas con los símbolos, serían alusiones literarias y retóricas; la alegoría, por su parte, ha sido defi-

dad griega registraba una costumbre consistente en romper un objeto en dos partes y dar una de ellas a un huésped, quedándose el anfitrión la otra. Cada una de las partes era transmitida de padres a hijos, para que, en caso de que volvieran a unirse, fuera señal de la amistad y hospitalidad que existió tiempo atrás. Se trataba de un objeto de reconocimiento.

Así pues la palabra expresa, en su etimología, una concepción que recorre transversalmente todas las expresiones temporales del mundo tradicional: el hombre es un ser roto que inicialmente no lo era; ese proceso de ruptura constituyó lo que en distintos mitologemas es la "caída", es decir, la imposibilidad para el hombre de vivir dos órdenes de realidad diferentes: la física y la metafísica; también marca, implícitamente, un objetivo: la reunificacion de las dos partes en un todo renovado.

En la Edad Media, esta idea es expresada a través del mito de la espada rota, que el héroe debe soldar para volver a empuñar y vencer al dragón (mito nórdico de Sigfrido). También se expresa a través del mito céltico-artúrico de la espada clavada en la piedra, entendiendo por ello un poder superior que está retenido por la pura materialidad (representada por la piedra) y que es preciso liberar (acto de ex traer la espada). Próximo a este orden de ideas sería también el concepto hermético del **Rebis andrógino**, el de "puente" y de "pontífice" (hacedor de puentes) como instrumento de tránsito entre dos realidades jerárquicamente dispuestas, o las llaves que abren y cierran mundos.

El símbolo es, pues, un mediador. Captar su sentido metafísico equivale a comprenderlo. Es evidente que puede existir una aproximación intelectual al símbolo. De hecho, tal es la función de los muchos diccionarios de símbolos que existen en el mercado[9]. Un círculo,

nida como una "bella mentira que ayuda a comprender una verdad", y también pertenece al terreno de las artes plásticas o literarias. El mito sería, sin embargo, un relato naturalista que agrupa distintos símbolos y les da una apariencia narrativa. El ídolo, finalmente, constituiría la hipóstasis de un principio metafísico, frecuentemente degenerado, sobre una representación naturalista.

[9] Existen en el mercado distintos diccionarios de símbolos de muy desigual calidad, en buena parte copiados unos de otros. Señalaremos solo aquellos que en nuestro conocimiento puedan adquirirse fácilmente y cumplan unos mínimos de calidad: *Diccionario de Mitología Universal*,

por ejemplo, en hermetismo simboliza el caos: el círculo cerrado sobre sí mismo abarca en su interior elementos indiferenciados y por tanto, caóticos. Ese mismo círculo con un punto en el centro, pasa a ser un símbolo solar, el caos ordenado, igual que el sol físico de nuestro sistema, situado en el centro de gravitación de los planetas. Un cubo es la representación de la materia, en tanto que es el más inmóvil de todos los poliedros, y este concepto sugiere la "pesadez" y "densidad" de la materia. Sin embargo, una esfera es la más perfecta de las formas físicas, por ello es asimilada al alma. Estos serían ejemplos de aproximaciones intelectuales a la naturaleza del símbolo.

Podemos hablar también de aproximaciones naturalistas. A través del estudio sobre alquimia clásica sabemos que la salamandra es asimilada siempre al fuego, pero fue necesario que viéramos a una salamandra moverse sobre las rocas para que entendiéramos por qué se le ha otorgado tal símbolo: su movimiento "recuerda" al de las llamas. Igualmente, el espíritu en la tradición hermética ha sido comparado al mercurio: el temblor de una porción de mercurio, su movilidad, el hecho de que no tenga forma propia, sino que se adapte siempre a la del recipiente que lo contiene, así como su aspecto exterior que evoca el color de la luna -que es una forma cambiante por excelencia-; por todo ello, el mercurio es símbolo de un espíritu -entendido como conjunto de construcciones mentales emanadas de nuestro cerebro- no fijo, sino en continuo movimiento por el perpetuo fluir de las ideas. Otros han comparado ese mismo espíritu a la mariposa que se posa de flor en flor, nerviosa y sin apenas detenerse. Imágenes que nos sugieren que el espíritu es puro devenir, flujo mental, caos, movilidad, ideas todas ellas que están contenidas en los objetos o materiales presentes en la naturaleza, a través de los cuales son representadas aproximativamente.

Pero todo ello son, efectivamente, "aproximaciones" intelectuales o naturalistas. Penetrar en el sentido de un símbolo -no mera-

J.F.M. Noël, Edicomunicación, BCN, 1991, *Manual Diccionario de esoterismo*, Hervé Masson, Martínez Roca, México, 1975, y *Diccionario de Símbolos*, J.E. Cirlot, Labor, Barcelona, 1981.

mente aproximarse- quiere decir **comprender** su significado metafísico. Y al llegar a este punto es imposible dar más explicaciones: no se puede conocer esta parte del camino sin franquearla y este recorrido no puede ser sino personalizado. Luego insistiremos sobre esta idea.

III. INTENTO DE CLASIFICACIÓN DE LOS SÍMBOLOS

Tomemos un episodio evangélico suficientemente conocido: Cristo azotado tras su detención. Este episodio es susceptible de múltiples interpretaciones. Encontraremos a una escuela psicoanalítica que nos hablará de evidencias de un complejo sado-masoquista en el autor del texto evangélico, el cual habrá plasmado sus pulsiones eróticas más recónditas, adquiridas durante su infancia, en el episodio descrito. Es lo que podríamos llamar una interpretación profana basada en un intento de racionalización y análisis de los procesos mentales.

Paralelamente, el fiel católico verá en el episodio una etapa del sufrimiento de Cristo para la redención del género humano; episodio necesario en el desarrollo de la pasión y muerte de aquel a quien todo cristiano considera su Redentor. Estamos en plena interpretación sagrada del mismo episodio. Afinando más, podemos decir que se trata de una interpretación **exotérica**, es decir, situada en el plano de la mera religiosidad.

Pero este episodio no constituye algo exclusivo del cristianismo: temas parecidos se describen en otras tradiciones. Así por ejemplo, cuando Mithra atraviesa las aguas del río en el que acaba de nacer, y gana la otra orilla, se ve "azotado" por un viento que desgarra sus vestiduras y castiga su cuerpo. Es evidente que se trata de la misma experiencia dramatizada de forma diferente que en el Evangelio.

Esta experiencia puede entenderse en un sentido interior y ser vivida de formas muy distintas. Puede ser también el momento en que el practicante "separa" -el hermetismo fue llamado "el arte de la separatoria"- su cuerpo físico de su flujo mental, es decir, de la primera fase del desplazamiento de la conciencia: del cerebro (con-

ciencia racional) al corazón (conciencia intuitiva). En esta fase, una y otra vez, la conciencia racional se resiste a abandonar el soporte que representa para ella el cuerpo físico y, al mismo tiempo, siente una especie de terror cuando lo ha conseguido, ya que acaece una sensación de vacío, como de caída libre, que provoca la regresión de la experiencia y la vuelta al punto de partida. Pues bien, una vez madurada esta fase, la sensación universal de todos los que la han atravesado suele ser de desgarramiento interior: puede comprenderse entonces por qué unos la representan como azotes, otros como el golpear del viento contra el propio cuerpo y otros -se nos permitirá añadir una experiencia interior al respecto- como si el cuerpo fuera atravesado por discos de vidrio afilados que lo rompieran. Se trata de la misma experiencia vivida de formas diferentes. La ecuación personal de cada uno influye decisivamente, así como la actividad profesional, los mitos y símbolos de la propia cultura, los temas centrales de un exoterismo. Este último es el caso del cristianismo con su **pathos** de expiación a través del cual se obtiene la salvación. En el caso del mithraismo, sistema mistérico de tipo guerrero, se entiende como lucha del hombre contra los elementos, y en el caso de los discos de vidrio afilados que cortan al practicante, alude a alguien que participaba en las tareas del campo y, por tanto, tenía relación con el instrumento utilizado para romper los terrones apelmazados tras el paso del arado.

Todo lo anterior nos permite ya establecer una sucinta clasificación de los símbolos: profanos y sagrados, y, estos últimos, símbolos exotéricos y símbolos esotéricos. Tal es la clasificación del conjunto. Profano: todo lo que está ligado a la vida cotidiana y vinculado a interpretaciones racionalistas. Sagrado: lo que está ligado a sistemas de tipo trascendente. Exotérico: todo lo que se manifiesta en el exterior. Esotérico: todo aquello que es interiorizado. **Exotérico** sería equivalente a **religioso**, y **esotérico** -más o menos- a **metafísico**; ambos serían los dos polos de un conocimiento sagrado, esto es, no racional y jerárquicamente estructurado: el exoterismo requiere fe; el esoterismo, experimentación, y ésta es una forma de conocimiento directo y superior a la fe.

IV. CÓMO ACTÚA EL SÍMBOLO

Anexo a la iglesia de San Cugat del Vallés, en las proximidades de Barcelona, existe un claustro de singular belleza cuyos capiteles llaman inmediatamente la atención del visitante. Hacia el año 1945 fue a parar a este lugar Marius Schneider, musicólogo alemán, considerado heterodoxo por sus colegas. Poco a poco fué interesándose por los capiteles, en los que intuía un ritmo y una armonía. Buena parte de las figuras grabadas en piedra representaban a animales en distintas actitudes. Schneider tuvo la idea de asociar cada animal a un sonido específico: el oso representaría un sonido bajo; la hiena, agudo; el cuervo estaría entre uno y otro, y así sucesivamente. La actitud de los animales representados en los capiteles marcaría un ritmo. Como conclusión de sus trabajos, Schneider intentó llevar todas estas observaciones al pentagrama y de ahí salió una música. Años después -cuando el erudito alemán ya había muerto-, en el curso de unos trabajos de remodelación en el Monasterio de San Cugat del Vallés, fueron encontrados unos códices medievales y entre ellos la partitura de lo que fue el himno perdido del lugar. Pues bien: se trataba de la misma música que Schneider había intuido en la piedra...

Esto es más que una hermosa historia. Es la muestra fehaciente de que nada en el arte medieval es gratuito o superfluo, nada motivado por razones frívolamente estéticas o por una religiosidad ingenua y devota. Música y arquitectura implican conocimientos técnicos específicos, leyes objetivas de ritmo, armonía, resistencia de materiales, medida, proporción, etc. y, además, la capacidad de combinarlas entre sí. ¿Con qué fin? ¿Para qué?

El mundo tradicional hablaba de la existencia de una armonía en el cosmos percibida por el iniciado que había conquistado un estado de conciencia diferenciado. Pitágoras habló de la "música celestial" aludiendo a ésto; Platón mismo aludió a la "armonía de las esferas cósmicas"; más recientemente, Robert Flud escribió en 1617 *De musica mundana* y Atanasius Kircher *Musurgia Universalis* en 1650. El espacio que va entre unos y otros es cubierto por la arquitectura medieval. A este respecto, el estudio de Schneider sobre el Monaste-

rio de San Cugat y el de Charpentier sobre la Catedral de Chartes muestran que se percibía en el cosmos una armonía que se quería transmitir al hombre mediante la música y la arquitectura.

¿Qué era lo que permitía realizar tal tránsito y por qué? La sensación de existencia de un orden cósmico era fundamental en la humanidad tradicional. El macrocosmos era sentido como la expresión de fuerzas que actuaban armónicamente, exentas de contradicciones. Algunos llamaron a esta sensación "Amor". El hombre, en cambio, tenía otra dimensión, microcósmica y, en tanto que formaba parte del cosmos, reproducía en sí mismo las características fundamentales de éste. El hermetista árabe Geber, cuando tradujo un manuscrito alejandrino que llevaba el título de *La Tabla Esmeraldina*, alcanzó la fama al redescubrir para Occidente la primera frase del escrito: "Lo que está arriba es como lo que está abajo". Es decir, el microcosmos humano reproduciría, según esta escuela, el orden macrocósmico; pero tal microcosmos estaba amputado de una parte de sí mismo y, no percibiendo otra realidad que la física, había caído en el caos primordial. Y de la misma forma que el Génesis anuncia las etapas en las cuales el Caos se transformó en Orden, el hermetista debe "trabajar" su propio Caos y ordenarlo.

Ecos de todo esto subsisten incluso en la enseñanza escolástica. La "ciudad de Dios" no es sino aquella construida a imagen y semejanza de lo divino, o si se quiere, como reflejo de lo divino. Así mismo, cuando en el Génesis se dice que "Dios creó al hombre a su imagen y semejanza" lo que se está haciendo es enunciar una ley de correspondencias y analogías. Pablo, en su "Epístola a los romanos", ofrece algo similar cuando dice (I, 20): "Lo cognoscible de Dios es manifiesto; porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante las obras". Goethe, siglos más tarde, repetiría casi textualmente la traducción de Geber: "Lo que está dentro es como lo que está fuera". Mircea Eliade, en su *Tratado de Historia de las Religiones*, reconocería: "Si el todo se puede apreciar contenido en un fragmento es porque cada fragmento repite al Todo". Y Guénon, finalmente, resumiendo toda la tradición metafísica que le precedió, establecería que "el fundamento del

símbolo es la correspondencia que une entre sí todos los órdenes de realidad, ligándolos unos a otros", concluyendo que "el universo entero es un símbolo".

El símbolo transmite y canaliza esta ley de analogía entre el hombre y el cosmos. Al ocupar un mundo intermedio entre uno y el otro, es reflejo del cosmos y traducción cognoscible de algunos aspectos de éste, pero en tanto que representación sensible, puede ser entendida por los sentidos físicos del hombre y, en estado de meditación profunda, "sugiere" o le hace intuir aspectos de ese mismo cosmos.

En realidad, los sistemas de meditación del mundo tradicional, como hemos dicho, no tienen otra finalidad más que transferir la conciencia del cerebro al corazón, es decir, de una forma de pensar dualista a una forma de entender y conocer más inmediata, intuitiva y directa. Se trata de unas técnicas progresivas de aprendizaje y desarrollo de facultades que habitualmente permanecen sofocadas por nuestro sistema de pensar dualista, técnicas que por lo demás, en su mayor parte, no requieren ninguna cualificación especial y hoy están al alcance de cualquiera gracias a la proliferación de textos que divulgan sistemas de meditación Zen, determinados tipos de yoga, incluso residuos de sistemas ligados al catolicismo, tanto occidental (Meister Eckhart y la mística renana) como a la iglesia ortodoxa oriental (*filocalia*). El sistema es siempre el mismo: total abandono del Yo (superación del principio de individuación), adquisición de una conciencia inmediata del aquí y del ahora, introspección (pregunta repetida de ¿quién soy yo? ¿cuál es mi verdadera naturaleza?), meditación sobre algunos símbolos (cruz, mandalas, letras, etc.), salida a la superficie de los estratos más profundos de la personalidad e identificación con ellos, etc. Este proceso termina en aquello que quienes lo han pasado, a través de todas las épocas y lugares, han definido con nombres característicos y similares: el Despertar, la Iluminación, el Fuego Interior, la experiencia de la Luz, etc.

En cualquier caso, la persona decidida a estudiar seriamente estas vías no debe hacer de ello un objeto de erudición. El mundo tra-

dicional, jerárquicamente concebido, prescribía que todo practicante de cualquier disciplina debía tener un instructor y recibir de él una enseñanza viva y personalizada, en absoluto libresca y masificada. Una enseñanza en la cual el secreto formaba parte sustancial de la misma. ¿Por qué este culto al secreto? El practicante debía descubrir por sí mismo lo que se encontraba al final de cada etapa, y esto no sólo por la dificultad que entraña definir coloquialmente estados diferenciados de conciencia, sino porque explicar al neófito la naturaleza de cada experiencia supondría crear en él un deseo de alcanzarla, y tal deseo -en tanto que deseo, mera pulsión cerebral- hubiera bloqueado la experiencia misma. Esto es fácil de entender si se tiene en cuenta que toda práctica tradicional implica sacrificio del Yo, pero el instructor no puede evitar hablar a ese mismo Yo que ha decidido vivir otra realidad jerárquicamente superior. Si el instructor facilita excesivos datos sobre cada etapa, el Yo los asimila e intenta experimentarlos por sí mismo, pero tales estados no pueden vivirse a través del Yo, sino de su renuncia. De ahí que hayamos dicho que el deseo de la experiencia bloquea la misma experiencia. En cambio, si el instructor facilita solo la técnica, el practicante se limitará a utilizarla, sin esperar nada en concreto, es decir, sin que el Yo se pueda interferir (al menos por la vía del deseo concreto).

V. LAS INTERPRETACIONES PSICOANALÍTICAS

Llegados a este punto, hay que repetir la pregunta que otros muchos han hecho: ¿Dónde moran los símbolos? ¿Cuál es su lugar de residencia? A partir de Jung y de su intento de psicología analítica, tales preguntas han polarizado las discusiones centrales en torno a los símbolos. ¿Por qué los mismos símbolos se repiten en todas las épocas en lugares distantes y sin contacto entre sí? ¿Por qué encuentran eco en las profundidades del alma humana? ¿No será que es ahí donde se encuentra su residencia?

Las teorías de Jung han intentado dar respuesta a estas preguntas a través de la psicología analítica, heterodoxa en relación a Freud, pero, al mismo tiempo, limitada, como ésta. Las tres teorías de

Jung -sobre los "procesos de individuación", el "inconsciente colectivo" y los "arquetipos"- aminoran la importancia dada por Freud a la sexualidad infantil, principal aberración del psicoanálisis, pero, a decir verdad, no penetra en la naturaleza del mundo tradicional que pretendió estudiar y desvelar.

Las distintas técnicas tradicionales -y la alquimia en particular, a la que Jung consagró un voluminoso trabajo: *Psicología y Alquimia*- serían para Jung proyecciones de contenidos psíquicos del inconsciente sobre las cosas. A esto Jung lo llamaba "proceso de individuación" y mostraría la tendencia hacia la realización del ser. ¿Por qué se producía una convergencia de símbolos? Porque todos los seres humanos tenían desde el momento mismo de su nacimiento, grabados en su cerebro, mitos y creencias propios de su raza, una especie de herencia psicológica a la que Jung llamó "inconsciente colectivo". Otto Rank, psicoanalista freudiano ortodoxo durante mucho tiempo, convergió con estos postulados afirmando que "el mito es el sueño colectivo de un pueblo". Sería en este inconsciente colectivo en donde residirían los "arquetipos", modelos simbólicos recurrentes.

Estas teorías fueron expuestas en diversos libros: *El secreto de la flor de oro*, *Transformaciones y símbolos de la líbido* y *Psicología y Alquimia*, fundamentalmente, y ya en su momento sufrieron críticas muy duras, beneficiándose de la ventaja de eludir los aspectos más problemáticos de las teorías freudianas y de recurrir a exposiciones frecuentemente cargadas de poesía. Por lo demás, en la discusión entre Freud y Jung lo que hubo fue una confrontación racista del "Sigfrido suizo" contra el "judío de Viena", repleta de ajustes de cuentas (*Totem y tabú*, de Freud, es solo un ajuste de cuentas con la escuela de Jung), insultos mutuos y dos personalidades en disputa por la jefatura de la Asociación Psicoanalítica Internacional. Era rigurosamente cierto, por lo demás, como achacó Ernst Jones a Jung, que éste solía cubrir sus exposiciones con "inmensa espuma de verborrea".

Pero tras todas estas disputas y teorías, lo que existe es una teoría freudiana difícil de comprobar, frente a un "cuento de ha-

das"[10] junguiano que se desvanece en presencia de la genética actual (los caracteres adquiridos no se transmiten por herencia). Efectivamente, ni uno ni otro utilizan el método científico para establecer sus teorías. Freud fue lamarckista hasta su muerte y Jung no va más allá de él cuando intenta explicar los símbolos tradicionales no como un eslabón de enlace entre el mundo físico y el metafísico, sino entre el consciente y el inconsciente. En este punto -el que interesa verdaderamente-, Jung permanece en el mismo nivel de ideas que Freud.

La tendencia del psicoanálisis, sea cual sea su escuela, es siempre la de haber superado efectivamente, al menos en parte, el materialismo que dominaba hasta finales del siglo XIX (no existe más realidad que la que se puede percibir con los sentidos) y de haber concebido estados de conciencia subpersonales, pero sin contemplar siquiera la posibilidad de existencia de estados suprapersonales que trasciendan al individuo. La confrontación entre el psicoanálisis y las doctrinas tradicionales estriba en lo que los símbolos serían. Para el psicoanálisis, se trata de una plasmación del inconsciente colectivo albergada en un estrato más profundo del insconsciente individual, mientras que para las doctrinas tradicionales tal inconsciente no es sino una manifestación de lo mental y, por tanto, está alejada de la metafísica y la espiritualidad pura. El mundo tradicional contemplaba la existencia del inconsciente entendido en sentido psicoanalítico -a eso aluden los mitos sobre el "reino de Neptuno" y los monstruos abominables que moran en él-, pero considerándolo como capas infrarracionales y subpersonales. Al mismo tiempo, afirmaba la existencia de niveles superiores a la conciencia ordinaria, supra-personales. Estos niveles suprapersonales estarían en el umbral de la otra realidad, la metafísica, y mantendrían con ella "territorios" comunes. Esta situación privilegiada permitiría al símbolo ejercer su función de mediador entre lo humano y lo metafísico. Por lo demás, para la metafísica taditcional no existe realidad individualizada -este sería uno de los aspec-

[10] Ernst Jones, *Historia del Psicoanálisis*, Libro de Enlace, Barcelona, 1976.

tos de "maya", la ilusión-, sino unicidad orgánica, demostrable a través de la persistencia espacio-temporal de los símbolos.

VI. EL SÍMBOLO COMO BASE PARA LA RECONSTRUCCIÓN DEL ORDEN TRADICIONAL

La sociedad tradicional, como todo lo que tiene un soporte humano, se fue agotando en el curso de los siglos y su influencia ha ido disminuyendo en el plano contingente. Hoy incluso ha desaparecido el concepto mismo de "tradición" y "tradicionalismo", pasando, en ocasiones, a ser sinónimo de "ochocentismo" o de "burguesismo".

Pero es innegable que cuando se habla de "alternativa al sistema" en materia espiritual, una de las pocas alternativas posibles es la recuperación de los valores de la Tradición. La búsqueda de la novedad parece el callejón sin salida de todos los intentos "alternativistas". Martin Buber escribió: "*Imago mundi nova, imago nulli*"; pero si no se quiere ser tan radical, es preciso reconocer, como mínimo, que cuando se han agotado todas las fórmulas "nuevas" no queda más remedio que buscar entre el arsenal de las que se dieron en el pasado y adaptar sus principios al tiempo moderno.

Pero esto suscita una serie de problemas. En primer lugar, "tradición" implica "transmisión". Y esto se ha perdido. El hilo que une las escuelas tradicionales del pasado con el presente es tan débil que no puede considerarse como realmente válido y operativo. Cualquiera que haya tenido relación con escuelas tradicionales -budistas, sufíes, hinduístas, ortodoxas, residuos occidentales- habrá advertido lo problemático de todas ellas. Desde Taishen Deshimaru, uno de los japoneses que más hicieron por adaptar el budismo a Occidente, hasta Allan Wats, gurú de la contracultura y divulgador del Zen en los años 60 y 70, pasando por el lama Tchongyam Grumpa Rimpoché, uno de los más lúcidos maestros tibetanos llegados a nuestras latitudes, todos ellos -cuyos escritos nos han ayudado extraordinariamente- murieron de algo tan prosaico como la cirrosis hepática... No puede esperarse encontrar un "maestro" perteneciente a una escuela regular sobre cuyo origen o regularidad no existan dudas. El mundo moderno

no puede ofrecer ningún tipo de certidumbre si no es la de su propio fin, y esto afecta a los residuos tradicionales que subsisten en su seno.

En la polémica entre Julius Evola y René Guenon en torno a la "regularidad iniciática", estamos tentados de dar la razón al primero en contra de la innegable ortodoxia del segundo. Como se sabe, todas las doctrinas tradicionales sostienen la posibilidad de injertar en el aspirante una fuerza que le trasciende a través del rito de la iniciación; algo así como colocar un molino de viento justo donde pasa una corriente de aire para activarlo. Pero nuestra experiencia personal nos ha permitido conocer decenas de "iniciados regulares" en distintas escuelas budistas e islámicas, cuya cualificación humana ha variado tan poco, tras recibir la iniciación, como la de quienes reciben los sacramentos en el catolicismo. En la Grecia crepuscular ocurrió otro tanto: los ritos dejaron de ser "eficaces"; al igual que en los momentos actuales, los ritos y las iniciaciones "se democratizaron": como los sacramentos, se recibían sin ninguna preparación previa en profundidad, sin pasar por un período de ascesis y, de la misma forma que el corcho absorbe cualquier vibración, el así "iniciado" se convertía en impermeable a la "fuerza actuante" de los ritos.

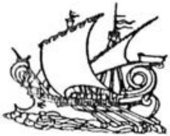
Sobre este tema se podría discutir mucho -y de hecho así ha ocurrido-, pero a nuestros efectos carece de interés en tanto que, si bien es posible dar la prueba en negativo (la actual ineficacia de las iniciaciones), no lo es en positivo (nunca sabremos "positivamente" si en el pasado fueron o no eficaces ciertos ritos). A su favor está la tesis de la duración dilatada de los ciclos tradicionales; el arqueólogo e historiador Contenau pone, al respecto, el dedo en la llaga: los ciclos tradicionales, con sus ritos y mancias, nunca habrían podido sostenerse durante muchos años de no ser por haber mostrado un porcentaje significativo de éxitos. Gaston Bachelard, por su parte, abunda en la misma idea: "¿Cómo podría perpetuarse y mantenerse una leyenda si cada generación no tuviera razones íntimas para creer?".

Despojando al mundo tradicional de todo aquello que es accesorio, de lo que fueron construcciones históricas sujetas a imperativos étnicos, geográficos o históricos; quitando a todo exoterismo sus rasgos propios superfluos y su utilitarismo social, abandonando en el ca-

mino todo aquello que se presta a discusión intelectual y reviste caracteres problemáticos o indemostrables, lo único que nos queda hoy son tres factores: unos métodos de meditación e instrospección, unos elementos mínimos de metafísica y un sistema de símbolos sobre los que apoyar la práctica. Es decir: teoría, práctica y puntos de apoyo. ¿Para qué hace falta más?

A la hora de la verdad, meditar -es decir, abordar una de las prácticas tradicionales posibles- es estar solo consigo mismo, y nada ni nadie puede ayudarnos en la búsqueda de nuestro Ser más profundo. A la iniciación "real" y "ortodoxa" como la teorizada por Guenon, el tiempo nuevo debe oponer, ha opuesto, una "iniciación virtual", derivada de una práctica seria, personalizada, basada en una rigurosa ortodoxia metafísica y apoyada en un sistema de símbolos que encuentre eco en nuestro interior.

No puede haber reconstrucción de orden tradicional alguno, si antes no se reconstruye la élite tradicional que lo alumbrará. Nunca el efecto fue anterior a la causa. ■



Apocalipsis y restauración. Una respuesta tradicional

Isidro Juan Palacios

I. TODO UN MUNDO SE ESTÁ VINIENDO ABAJO Y ALGO NUEVO NACE

Desde mediados del presente siglo la percepción de quiebra general de valores se ha ido acrecentando en Occidente. Este temor, por otra parte nada ficticio -como cuando el animal barrunta una catástrofe cercana que no ve y que le inquieta-, ha desembocado en una sensación de crisis total. Esta sensación, lejos de irse apaciguando con el desarrollo de la civilización de este fin de siglo, se ha ido agigantando.

Lo nuevo del fenómeno es sencillo. No se trata de una crisis coyuntural o momentánea en el ámbito de la política, en el espectro social, en la vida cultural, en los ejes de lo espiritual o en el confuso entramado de la economía. **La cuestión es otra. Todo un mundo se está viniendo abajo y, claro, algo nuevo alborea ya en el horizonte.**

Y por otra parte, admitiendo que nos encontramos a bordo del tránsito, que navegamos ya sobre la mudanza del universo que cae y del universo que nace, cabe esta otra pregunta fundamental: ¿será posible verificar este salto sin demasiadas convulsiones y violencias, pacíficamente? Y además, esta otra conjetura: el cambio de era, de cul-

tura, de civilización, ¿brotará al calor de la pequeña semilla, de un hombre nuevo, surgido de una honda revolución interior personal, o a consecuencia de las presiones ejercidas por un apocalipsis exterior? La verdad es que los extremos se tocan y se retroalimentan.

He aquí un buen reto para los madrugadores o para los que velan en la noche.

Fin de los Tiempos, en efecto.

¿Qué tesoros salvar, entonces?

¿Qué es lo que se renueva, en definitiva?

Todo sello acarrea siempre lo nuevo; todo cambio de civilización y de cultura lleva siempre aparejado un nuevo cielo y una nueva tierra. Y así como la muerte trae consigo una restauración de la vida, un ciclo sucede al otro. Cuando en el teatro se extiende la penumbra, el telón se abre y deja paso libre a la escena iluminada.

El sistema mantiene todavía su inercia, ya endémica, enfermiza; las instituciones, distraidas por el trajín cada vez más acelerado de sus propias actividades huecas, van perdiendo el pulso de la calle, cada vez más distante y con grandes dosis de angustia que nadie parece saber resolver o sencillamente encauzar. El descontento profundo va en aumento. No hay respuestas ni para los pequeños problemas. Todo se pospone y se convierte en un mal persistente.

El reto se presenta claro, la cita también. Ahora que nadie se atreve, es necesario, más que nunca, y ante el desconcierto y la excesiva tibieza, **una palabra en plural**, una actitud común para la crisis.

La razón de su oportunidad está en el ambiente y en la necesidad que de ella tienen los diferentes grupos sociales, los individuos aislados y una amplia vanguardia, cada vez mayor, de escritores, científicos e intelectuales, y por qué no decirlo, también de hombres de acción que, de espaldas a las ideologías hechas y artificiosas, al margen de los partidos o por encima de ellos, reclaman una intervención libre e independiente, personal.

Esta es la encrucijada que nos invita para salir y llenar el vacío. Ningún otro ánimo posible podrá dinamizar la sociedad, que languidece, ya casi sin vida.

II. NECESITAMOS MEJORAR, ¿PERO CÓMO HACERLO?

Uno de los contenidos básicos en estado de quiebra hoy es la cultura hija de la Ilustración del siglo XVIII, que ha primado "lo teórico", el "discurso" y la "especulación" sobre lo práctico, sobre lo "real" en tanto que experiencia. Por eso no es ya sólo significativo que los valores filosóficos del espíritu ilustrado, fundadores del moderno occidentalismo, se estén tambaleando; lo que se desvanece es su propio estilo, su propia esencia. Frente a la saturación de las teorías, al hastío de lo ideológico, a la indiferencia del "bla, bla, bla" y de las abstracciones, la sociedad y el individuo vuelven a buscar lo concreto, lo personal, lo vivencial, aquello que les hace crecer orgánicamente, como totalidad, frente a los vacios del racionalismo.

En consecuencia no basta con confesarnos satisfechos con aportar unos **contenidos teóricos fundamentales alternativos,** una claridad de ideas en el seno de la actual confusión, las lineas maestras de lo "que viene", sino que, dando un paso más largo, hemos de **incorporar el método.** Esto es: no sólo la afirmación de que necesitamos mejorar, sino el **cómo** hacerlo.

Dado que la amplitud de una respuesta deseada debe ser global y que no existe ningún sector social o persona desinteresados en "mejorar", y dado además que la mudanza de era afecta a todos y a cada uno de los ámbitos de la vida, **la toma de actitud viene destinada a penetrar en todos los ámbitos**, tanto rurales como urbanos, cultos como incultos, políticos como apolíticos, integrados como marginados, establecidos como inseguros...

Veamos algunas claves. Famosa se va haciendo ya la frase de Malraux que dice: "El siglo XXI será religioso o no será". Retornan, en efecto, los dioses, lo mágico, lo mítico, lo espiritual, lo religioso, lo sobrenatural; pero, ¿cómo retornan y cuál es su verdadera carta de naturaleza? Porque no es el teólogo o el dogma excluyente los que vuelven, sino lo místico, que es ante todo experiencia de unidad y asunción en propia carne del espíritu revivido, por un lado, y forma muy personalizada, libre y en extremo irrepetible, por el otro.

Y en cuanto a lo esotérico, no es suficiente con decir o descubrir que "algo late detrás de lo visible", que lo invisible es la médula de las cosas, sino qué es, qué hay y cómo opera en nuestra realidad cotidiana. La vida vuelve así a adquirir los timbres misteriosos del poema y de la magia. No basta con decir: "hay un continente al otro lado", sino: "vayamos hacia él, explorémoslo y hagámoslo nuestro".

Este es el eje de la gran revolución cultural en marcha y que va a transformar el mundo. Y muchas otras cosas podrían ser dichas todavía en este sentido. Otro ejemplo en este campo es el de la **totalidad o principio global.**

Nuestro mundo ha nacido de la especialización, de la división, de la separación, rompiendo con la idea de la *totalidad* operante en el sentido holístico, global. Pues bien, nos abrimos a un nuevo horizonte donde todo actúa a la vez sin desgajamientos. Con ello, volvemos a reconquistar el hecho natural de que todo se encuentra relacionado o conexionado por dentro y por fuera. Ya no es posible concebir la naturaleza, el árbol, el manantial, el animal, a los dioses y a los demás hombres como objetos de explotación y aprovechamiento egoísta. Recuperar el principio de la comunidad, de la unidad entre lo sagrado y lo profano, entre los vivos y los muertos, entre los últimos y los antepasados... frente a todo individualismo y quiebra, que hoy llegan al paroxismo, lo que subyace es la semilla de la totalidad, tan pequeña como infinita en su alcance y dimensiones.

Nuestra sociedad es una enfermedad y en ella misma late el desánimo. No es casual que se preocupe tanto por la salud o por tantas otras cosas que, en la abundancia, le faltan o han sido degradadas. Por eso, ya no se puede por más tiempo defender una medicina que contempla al ser humano por compartimentos estancos, como si fuera orgánica y psíquicamente algo escindido. Ya no es posible una medicina que vea en el hombre sólo una máquina que automáticamente se mueve por si sóla o por piezas. No es equilibrado tratar el cuerpo sin aceptar la parte en el todo y el todo en la parte, ni al cuerpo sin la mente, ni a estas dos dimensiones sin el espíritu, ni al ser humano desplazado de sus condicionantes genéticos o ambientales, de sus estrellas, como afirmaba Paracelso -otro que, por cierto, también "retorna"-. La salud

es uno de los grandes temas de hoy. Al descrédito cada vez mayor de la medicina tecnificada, especializada y moderna, se une la irrupción en paralelo de las "otras medicinas", casi todas ancestrales, muchas de ellas alternativas o simplemente aliadas de las terapias convencionales.

Otro de los ejes que bien podría completar este cuadro es el de la ciencia. Si el espíritu fuera lo vertical, el trazo horizontal estaría hoy representado por lo científico, que la totalidad circular se estaría ocupando de abarcar, amparar y unir. Hasta hace bien poco no había nada que la ciencia no dijera o sentenciara. Ella era la "nueva ley"; sin embargo, desde principios de siglo ha querido hacerse más humilde, volviéndose a emparentar con la filosofía y la religión, con la mística y el mito, con lo mágico y lo esotérico, dimensiones de las que se había divorciado. El materialismo y la simple especulación racionalista han caído, y eso nos lo expone actualmente la ciencia, que vuelve a dar la mano al misterio que antes negaba.

Nos encontramos, por tanto, ante un reto especial, destinado a interesarnos y cautivar a **todos.**

III. LA CRISIS

A nadie se le escapa ya la certidumbre de la siguiente sutileza: **"Vivimos mejor que nunca, pero nos sentimos peor".**

Esta frase extralimita el alcance que pudiera tener en el momento actual. La situación es grave, precipitada y tan enmarañada en su realidad como simple en sus soluciones. Nos sitúa en el centro mismo de la **quiebra de nuestro mundo moderno.** Todo parece estar perdido, y lo que es peor, nadie de los que ejercen el control social sabe cómo ponerle remedio. Ni siquiera los grandes principios abstractos de antaño, como el progreso, la búsqueda de la felicidad, la libertad, la igualdad o la fraternidad dicen hoy gran cosa. Yacen como banderas abandonadas sobre el campo; nadie las ha derrotado: sus propios defensores las han dejado allí, desoladas, sin las ilusiones de antaño, rotas sin remedio.

Ha caído, así, el comunismo. Medio mundo languidece sin pena ni gloria en una vía muerta. Y entre tanto, las mejores definicio-

nes de la dorada Ilustración y la euforia de las revoluciones (Revolución Industrial, Revolución Americana, pero sobre todo la Revolución Francesa) tienen ya hoy también su epitafio postmoderno: el otro medio mundo -el occidental- se ha transformado en un espectro, quizá divertido. No queda nada; hay escepticismo por todas partes. Sin criterios, muchos de los intelectuales, pensadores, contestatarios o disidentes se han dejado domesticar. No reina nada más que lo pragmático: el mercado por el mercado; la técnica por la técnica; el consumo por el consumo; el poder por el poder... En un reino así, el alma está muerta o, siendo ella inmortal, encadenada.

Este hecho y no otro es el que hace de **nuestro tiempo un problema único** a escala universal: la ciudad se ha levantado, crece y se expande ante nosotros como **un problema espiritual.**

IV. NUEVA ERA. "NEW AGE"

Se ha dicho que el cambio de era astrológica, de Piscis a Acuario, puede hacer mudar la mentalidad del hombre occidental, o serle favorable al menos. Hasta el propio C.G. Jung creía en estas cosas, y es más: para él **ya habríamos comenzado el tránsito.** Para otros, el acontecimiento no se producirá hasta bien entrada la primera o segunda centuria del año 2000, con la inauguración del tercer milenio, en el que, por otra parte, tantas profecías (desde la América de los pieles rojas a Finisterre) y tantos pensadores tradicionales, como René Guénon, señalan una **alteración profunda de civilización y hasta de cultura**. ¿Coincidencia? Una vez más, una estrella anuncia algo en la noche.

Pero la confusión reina de momento. Las ciencias deterministas y mecanicistas de los siglos XVIII y XIX, los espíritus del pensamiento racionalista, que tanto cobijo y aliento dieron a las revoluciones modernas, como a la inglesa, a la francesa y a la rusa, hasta que en aquellas y sobre ellas pudieron engendrarse y encontrar sus fundamentos, se han derrumbado definitivamente en este siglo. El mundo que un día se levantó resuelto a terminar con lo arcaico, con el mito, con el símbolo y las religiones de los pueblos, se ha roto en mil desbandadas. No obstante, he aquí que **nace un nuevo problema.**

Confinado y atacado, en peligro, lo sagrado fue capaz de mantener su pureza, tal y como siempre lo hizo el martir. No fue la de entonces, pese a todo, su hora más difícil. Esta acaba de sonar ahora. Cuando, decepcionados y vacíos, los hijos de las revoluciones buscan islas "nuevas" donde amparar sus cuerpos del naufragio sufrido, no encuentran otras tierras vírgenes, sino aquellas que sus padres odiaron. Desembarcan o llegan a nado, como pueden, por grupos o indiviidualmente. Y vuelven a descubrir el chamanismo, el budismo, el esoterismo cristiano, las artes marciales, el mantra, el zen, las cien formas de meditación o los derviches giróvagos; reinventan que el curso de las aves tiene un sentido o una señal profética, que los ritos o la fe mueven montañas, que el fuego es mágico, que la pirámide es sagrada, que la catedral es un bosque de piedra o que el sol es el símbolo de los símbolos. Y de esta suerte, retocan los cánones del saber añorando al alquimista; hablan de la curación y la salud defendiendo y practicando las medicinas alternativas; abjuran del entusiasmo civilizador escuchando al indio de las praderas con devoción... Hacen todo esto, y si puede ser, a la vez. Juegan con las perlas del templo ajeno y no son capaces de hallar la suya propia. Practican todos los caminos y todas las vías, pero ninguno hasta el final. Dicen ser espirituales y critican las normas y los textos de cualquiera que sea la religión establecida. Son caprichosos. No han nacido de la iniciación y del sacrificio. Han navegado las aguas; no han muerto en ellas. No se han bautizado; no se han convertido. Llegan, en fin, a las playas de la Tradición primordial como jirones perdidos de la modernidad, como cuando los residuos de la catástrofe manchan la arena. Una nueva **colonización espiritual** ha nacido con la New Age, porque son ellos los que siguen hablando. Y así, el paraíso escondido está a punto de ser pisado. Pero no se trata de renunciar a él, sino de entrar adecuadamente, respetándolo. Esa será la única garantía de asumirlo en esta nueva aventura.

V. MUNDIALIZACIÓN DEL DESIERTO

Al destruir sus vínculos, el hombre moderno se ha desprovisto, se ha convertido en un ser indefenso, completamente vulnerable.

La revolución honda de **Occidente** ha conseguido ser infausta con una sola impostura: la **negación de la propia identidad** le ha llevado a la **abolición de sus raices**, a la pérdida de los arraigos. Con ello, ha reducido a cadenas su alma y ha exiliado, lejos, más allá de la última estrella, al espíritu. Tan lamentable estado interior no ha tardado en meter a Occidente en la más negra de sus suertes: la enfermedad temible que, taimada, ha reblandecido su ser. Sin fortalezas, todos los demonios del desierto le han poseído. Ha hecho de su civilización un yermo, y como tal se ha extendido hacia las cuatro direcciones del planeta, voraz. **Se destruye a sí mismo y ha impuesto esta misma destrucción a los demás pueblos.** Ya sin tradiciones, arrasa las de los demás. Y a esto, Occidente le ha llamado "su misión en el mundo". El sistema, su sistema, qué duda cabe, se ha por eso mundializado.

Pero el desierto, nido de todos los infiernos -lo sabían bien los viejos monjes cristianos de Egipto, Siria o El Sinaí, que lo tenían no como huída, sino como la vanguardia del más fiero de los combates: el invisible-, no se contenta con oponerse al espíritu que dota de distinciones, fiestas y rituales a la manera de ser de los pueblos; el desierto no se complace con sepultar el lenguaje de los símbolos, el único idioma que Dios ha entregado a los hombres, sino que, además, el desierto seca y **quema la creación entera.** Perdido el jardín sellado en todas partes, habiendo enmudecido la naturaleza como expresión sagrada, hoy ya es el árbol, el agua, el aire y la piedra lo que muere. Primero fue tachada su sacralidad; ahora cae su vida. Estamos, pues, al final por autodevastación. Quien un día, por narcisismo, ceguera o rebeldía, quiso deshacer su amistad con lo sagrado, crucificar al Dios fuera de la ciudad, extra muros, confinándole en la barbarie, en el no-mundo, ha terminado luego destruyendo todo lo que guarda el recuerdo o la presencia del espíritu. Matar lo sagrado y sus tradiciones en carne propia y ajena trae consigo también la desolación de su obra: ensucia al cisne, diezma al lobo, ahoga al pez, pela el bosque, apuñala el campo.

VI CIENCIA Y ESPÍRITU: EL ORIGEN DE LA QUIEBRA

Hay en la naturaleza -decía Paracelso- una *lumen naturae* metida en ella. Pero además puede ser dicho esto otro: que Dios -suma trascendencia- se halla en todas y cada una de las cosas. Ni siquiera del abismo infernal será excluido. Esa presencia de lo divino en la creación, que llamamos inmanencia, es clave; tan importante es, que sin ella nada se sostendría, ni sería posible, y aún, sobre todo: imposible sería el conocer a los dioses o tener siquiera noción cierta de ellos. Por eso el hecho sagrado, metafísico, religioso, nace inherente al origen de todas las cosas, nace con el hombre, brota con la primera manifestación. Una vez más hay que afirmarlo: este tal conocimiento esencial no se encuentra condicionado a una cuestión evolutiva, ni depende de libros, pensamientos o acumulaciones de información variada. Pero sin que tengamos que ir más lejos, el tema angular es otro.

No basta con saber que la luz y lo divino residen en los elementos y organismos, en el pequeño y en el gran mundo; no, lo realmente delicado es el cómo, cómo Dios y la luz son y están en la naturaleza, en el ser humano, en el cosmos. Formulado de otra manera: ¿Se encuentra lo divino dentro de las cosas, incluído en ellas, o por el contrario, son todas las cosas las que se hallan contenidas o depositadas en Dios? En la bifurcación de la disyuntiva descubrimos -en la primera- al mago y su ciencia, mientras que la segunda es la visión genuina del taumaturgo, fuente de milagros, del místico o del hombre religioso. De ahí la incompatibilidad entre Magia y Religión, aunque en algunos extremos parezcan entrecruzarse. El mago dispone de la naturaleza para su dominio y conocimiento, por lo que tiende a creer que detentando, operando y penetrando en las cosas, éstas le aportan su luz y su materia e incluso el Dios que hay dentro de ellas, como el genio que descansa y espera en el interior de la lámpara maravillosa, siempre dispuesto a salir para ponerse al servicio de su dueño. El taumaturgo y el místico, en cambio, soslayan las cosas, de las que se desprenden, o simplemente las han dejado atrás en el camino y siguen adelante hasta dar con el origen que lo contiene todo. Descansando en Dios, entregándose a su servicio, anonadándose en su voluntad, ven

cómo la naturaleza se les abre en sus secretos y las montañas les obedecen a sus mandatos. Esta distinción explica con claridad el hecho de que pueda haber o haya habido magos buenos como Gandalf o Merlín y magos malos como Crowley. En tanto que, en las antípodas, el taumaturgo es siempre un santo y no puede no serlo.

El mago y el místico, aunque dispares, tienen algo en común, pues participan de la misma concepción unitaria de la naturaleza y de todo lo que la creación despliega. Es esta unidad la que actúa siempre en su conjunto. Por eso -anota Paracelso-, el médico antiguo, el médico medieval, el médico que él era, es solamente el "medio por el cual la naturaleza es puesta en obra." Favorece o facilita los canales por los que la unidad recupera su orden. No es todavía un científico moderno, como tampoco lo es el chamán, para quien sanar, cortarle el paso a un mal físico, por ejemplo, no es sólo una cuestión del cuerpo, sino que lo es asimismo de la psique o alma y del espíritu, en fin: del todo orgánico.

Desde el principio arcaico, a lo sagrado siempre le ha dolido la separación. No es banal la idea que ha surgido en algunas religiones, como en la cristiana, según la cual al "contrario", al "adversario" o al "enemigo" de la creación, de lo sacral, se le ha llamado Diablo, literalmente en su etimología: "el que desune", y a su vez, sentido derivado de "separar, sembrar discordia...". Los mitos, por eso, nos enseñan que en el origen era el Caos, palabra ésta que no significa "desorden" sino "abismo" o "espacio inmenso y oscuro", donde la unidad es tan profunda que incluso para un ángel sería imposible distinguir los opuestos, como la luz y la sombra o el espíritu y la materia. Las tradiciones nos hablan también de la formación del hombre primordial, y nos aseguran que fue hecho a imagen de Dios, esto es, andrógino: ser completo y acabado desde el instante inicial, a la vez varón y hembra en uno. La unidad se sigue manteniendo en el relato bíblico cuando, ya diferenciado el ser humano en virtud de una primera caída, pero todavía en el Eden, la mujer "peca". Adán, aunque no tiene "culpa" por la tentación de Eva, se ve obligado a seguirla en la desgracia, fuera del Paraíso, en virtud de la unidad que configura con ella.

Los recuerdos de la epopeya divina, el poema que canta la belleza y sabiduría de su obra, no son fragmentos de una esfera quebrada, luego pegada. Su gesto es único creando el Cielo y la Tierra, lo invisible y lo visible, porque lo natural se ha tejido con el hilo de lo sobrenatural, y ése es el gesto que esculpe a la persona con cuerpo y alma, porque el uno sin la otra no constituyen persona, ni puede asegurarse que en la escisión haya personalidad. Esto ya lo sabían los egipcios, los griegos o los "salvajes indios de las praderas", quienes en sus rituales del temascal se purifican y perfeccionan, pues (y citamos a uno de sus ancianos) "el cuerpo es el templo sagrado del espíritu" y para ellos -lo tomamos del libro de E. y J. Seton *La tradición del indio norteamericano*- "el cuerpo es el alma hecha visible".

El mago y el místico toman la naturaleza como bloque, como conjunto no desligado de su sacralidad, y así actuan. No son teóricos de la experiencia, sino la experiencia misma. Sus vidas son rituales. La práctica de la realidad en ellos es completa a la vez que profunda; tan honda, que la viven y la conocen no como problema, sino como certeza. Lo mismo cabría sostenerse del héroe primordial. Los tres tipos son míticos en el sentido dado a la palabra **mito**, la cual expresa la solución antes que el problema. El mito, por tanto, no es sólo anterior a la mentalidad filosófica o al pensador cronológicamente hablando; también lo es en cualidad, ya que filosofía es, a la inversa: el problema antes que la solución. Resumiendo: el hombre mítico está en la verdad, mientras que el filósofo es consciente de ir hacia ella, lo que equivale a no tenerla. Por eso, raros son los filósofos de todos los tiempos que llegan a la verdad: si acaso especulan o se aventuran sobre ella. Vivir el mito fundacional de los orígenes no es lo mismo que trabajar sobre los temas míticos.

El alquimista y el teólogo, los dos a su manera, trabajan sobre el mito. El primero se ejercita sobre él; el segundo, lo piensa. Poseen todavía un sentido unitario de las cosas o de la creación, pero se introducen en terreno pantanoso, lleno de peligros. Veamos el porqué. Ambos, en sus operaciones, "distinguen" o momentáneamente "separan", para de inmediato recomponer de nuevo la unidad. El alquimista busca con afán esa **lumen naturae** o la esencia divina, el oro filosofal

en estado puro, y se imagina que lo puede llegar a aislar, que lo puede "obtener", encarnando o despertando así la sustancia del **único** -Dios, la eternidad o su sabiduría- dentro de sí mismo.

Solve et Coagula es uno de sus lemas. El teólogo pretende hablar de lo divino; establece categorías dentro de lo sagrado; intenta comprender la creación y sus elementos, introduciendo en la intuición o inspiración la luz de la razón. Pero ambos juegan con fuego, porque "distinguen" o "separan" demasiado bien espíritu y materia, alma y carne, tierra y cielo, visible e invisible, sobrenatural y natural, blanco y negro, luz y oscuridad, orden y desorden...; "distinguen" y "separan" demasiado bien a Dios y sus cosas. Esta operación, en sí, no es infausta todavía, pero es cierto que situa la frontera entre la tradición, que un paso más allá dejará de serlo, y la modernidad que comienza.

Así nace el científico moderno.

No es una casualidad que la ciencia moderna y su determinismo racionalista emanen de este límite, bien es verdad que como desviación o quiebra sesgada. Newton podría ser un buen ejemplo, situado precisamente en el quicio de la agitación. Ahora sabemos que quien pasa por ser el padre de la física clásica o "materialista", esto es, de la ciencia mecánica, sin espíritu y alma, no era un agnóstico, sino todo lo contrario; como Copérnico o Kepler, que al ser manipulados corrieron su misma suerte. Newton, tocado por los asuntos teológicos y metafísicos, era además un alquimista y astrólogo que creía en la existencia de los dragones en un siglo tan lejano de la Alta Edad Media como el XVII, en el que vivió. Se sabe que los buscó por las grutas y recovecos de los Alpes suizos... En su época todavía predominaba la creencia según la cual los movimientos de los astros, los meteoritos, los terremotos o las sequías eran hechos naturales no desligados de la Providencia. Newton, como antes Paracelso, seguía creyendo en la veracidad de esa realidad mágico-científico-religiosa. Pero desde el Renacimiento, una corriente que fue ganando en peso y medida empezaba a conspirar contra ella. Si a Dios o a la Providencia se les extraía de la naturaleza se vería que ésta, en virtud de su "ánimo natural" propio, inherente, seguía funcionando igual. ¿Para qué entonces apelar o depender de las fuerzas divinas o invisibles, angeli-

cales o demoníacas, para conocer la verdad del orden creado? Newton todavía era fiel a la concepción sagrada y mistérica del mundo. Cuando descubre su famosa ley de la gravitación universal y expone sus **Principia**..., Newton seguía viendo detrás de lo visible la presencia de la mística invisible o del misterio, y como tal aceptaba su explicación. Fue finalmente su colega y amigo, John Machin (atención a ese apellido, porque nada es casual), quien le convenció para que en su formulación adoptara sólo la "solución mecánica" a fin de no precipitarse en el ridículo de ser tachado como "mágico".

Lo nuevo había ganado ya demasiado terreno e imponía su mentalidad científica. Y así fue como de este clima y de aquella siembra de "distinciones", nacieron las ciencias positivas: cascarones de las disciplinas sagradas o tradicionales. De la alquimia vino la química y la física; de la astrología, la astronomía. También a la medicina le pasó otro tanto. El macrocosmos y el microcosmos se convertían en grandes o pequeñas máquinas que funcionaban con exactitud. La verdad estaba, por tanto, al alcance de la mano, una vez retirado el secreto con que los dioses, desde Zeus y antes, clausuraban la vía del conocimiento. El desplazamiento del espíritu por la ciencia, que una vez más era sacado de la civilización y situado fuera, en la barbarie, no sólo mecanizó los saberes y la epistemología; vino por demás acompañado por el fenómeno de la fragmentación racionalizada o especialización, hijo deforme de aquel gusto por la "distinción", tanto de compuestos como de contrarios. La cultura, así, caía en un reduccionismo materialista a la vez que se dividía o partía: los dos signos más característicos de lo que más tarde habría de venir.

Las dos culturas comienzan a ser irreconciliables. Una, como vemos, se afianza en los extremos más periféricos del giro cósmico: llegará a negar a Dios y su **lumen naturae**, desacreditará a Paracelso y pondrá una losa sobre el símbolo, la naturaleza ritual y los mitos, escribiendo: "aquí yacen para siempre". La otra vuelve a sus cuarteles de invierno y allí se refugia. **Emmanuel Swedenborg** (1688-1772) es un ejemplo de esta última postura. Científico de la vieja escuela como **Paracelso**, Newton, Copérnico o Kepler, pasa a la historia de las ciencias no como biólogo o naturalista, sino como místico. Cuando se ha-

lla preparando la edición de su monumental **Regnum animale**, entra sin darse cuenta en éxtasis y ante su vista desfilan todos los arcanos y los ángeles, abriéndosele el reino de lo invisible, que se le muestra mucho más **tangible** que la realidad. Su caso logró gran fama, aunque fue también recluído en la penumbra por la ciencia dominante de los años que le siguieron.

VII. TECNOLOGÍA, INDIVIDUALISMO, IDEOLOGÍAS: DEGRADACIONES Y RETORNO AL PUNTO DE PARTIDA

La **lumen naturae** se acabó oscureciendo. Al nuevo hombre moderno ya no le interesaba conocer la naturaleza en su realidad, tal y como había sido creada, sino tan sólo **cómo debía ser** dicha naturaleza a la luz de su razón. Las ideologías alimentaron el surgimiento del espíritu científico y las ciencias fundamentaron las ideologías. Ambas se arroparon y se autoabastecieron. Falsa era la pretendida objetividad de la Ciencia; sin embargo, era necesario que tal señuelo adquiriera consistencia y fuera incontestable, pues, ¿qué otro principio podría rivalizar y sustituir a la religión como referencia obligada? Los altares pronto cambiaron de oficios y de dioses. Los siglos XVIII y XIX parecieron romperlo todo. Todas las unidades se extinguen: la ciudad frente al bosque, los partidos frente al monarca, el individuo frente a la comunidad, todos -el Estado, los grupos económicos- hacia la conquista del poder... Pero la Ciencia no aportó al hombre ni la verdad ni la felicidad que le había prometido. El industrialismo ha resultado ser una de las bestias del sistema, y el progreso, su veneno. Ya en los inicios del siglo XX algunos científicos, sobre todo los que trabajan en microfísica, empezaron a caer en la cuenta de que aquello del inmenso o pequeño mecanismo era falso, que la Ciencia no podía ir demasiado lejos, ya que tarde o temprano, cualquiera que fuera el camino que emprendiera, siempre se topaba con una **sombra misteriosa**, impenetrable, y de la que curiosamente habían hablado antes los místicos. ¿Qué hacer entonces?

Planck, Heisenberg, Eddington, Böhr, Pauli, Schrödinger, von Weiszäcker... recuperan el valor de la palabra **humildad** y se do-

blegan. Y después de ellos, la gran revolución se afianza: física del caos, totalidad y orden implicado, misticismo y física moderna, sincronicidad, nueva biología antidarwinista... El edificio ya se ha derrumbado y por eso todas las ideologías filosóficas y políticas que en él se resguardaron, después de haberlo construido, han fallecido aplastadas. Los pilares culturales del marxismo, del liberalismo, de las democracias occidentales, han muerto o se encuentran bajo los efectos de una crisis incurable.

Mientras resucitan Swedenborg o Paracelso, mientras la nueva ciencia hoy ya prepara el alba del mañana: el retorno del espíritu, de la unidad total, y entierra los cadáveres del positivismo, del racionalismo frío, del mecanicismo, del biologismo materialista, todavía nos queda el último y mejor apuntalado de sus bastiones: la técnica. En ella se refugian los dos últimos cuerpos de ejército de la civilización postindustrial: la búsqueda del placer y del dominio, dos frentes que, al amparo de la moderna tecnologización de la existencia, se devoran con esmero, al igual que las hordas del Señor Oscuro del que hablara Tolkien, las cuales se iban matando entre sí conforme avanzaban contra el común enemigo. Porque la técnica y su lógica desvirtúan al hombre y matan los rituales y símbolos de la naturaleza. Dragón de inteligencia envolvente, la técnica transfiere las cualidades humanas al "exterior" y se las devuelve en forma de máquinas de satisfacción. De tal suerte esto es así que el ser humano se vacía de sus dones y sabores orgánicos, se seca, se desertiza, se pierde, y luego se esclaviza a los mecanismos donde transfirió sus virtualidades. Es de este modo como acabamos **necesitando lo que nos esclaviza**, lo que nos degrada. Cada vez con más acento, la ciudad y sus moradores precisan de existir enchufados, por eso el "hombre libre" que ha sido creado por el progresismo ha entrado ya en el derrotero de ser o terminar siendo un individuo atrofiado: vinculado mental y físicamente a la máquina que siente y visualiza por él.

Por eso el prototipo humano del "futuro-presente" es un **ciborg**, una simbiosis, un trasvase, mitad máquina, mitad trasiego de células. El poder y el dominio que tanto se han buscado resultan ilusorios. Y de tal generación ha salido otro de los juguetes-trampa de la New-Age: la **realidad virtual**, esto es, la creación de un mundo ficti-

cio que se vive como auténtica realidad mediante el ordenador o la tecnología mental. Al transferir a la técnica todo pensamiento y toda realidad orgánica, el hombre moderno ha vuelto a dar con una nueva magia, pero atrofiada: magia sin Dios, magia sin naturaleza, magia sin hombre. La ciencia desacralizada, enemiga del mago y del taumaturgo, concluye en la red de la maldición de la taimada serpiente: **"ser como dioses"**, expresión en las antípodas de esa otra -evangélica- que dice: **"dioses sois"**. Gracias, pues, a la realidad virtual, el **ciborg**, que no hombre, siente en sus órganos que cambia a voluntad el color del cielo, que hace el amor con la mujer u hombre de sus sueños, que viaja en el tiempo, y sin embargo nada de eso acontece de verdad. Con ello, el reino de la apariencia ha entrado en su última fase.

Una de las últimas propuestas científicas de la modernidad fracasada se halla en sintonía con el proceso del protagonismo tecnológico. **Hoyle** y **Prigogine** afirman que la "vida" se originó en el espacio exterior y desde allí vino a la tierra. Como ya no hay nada dentro que nos salve... sobreviene la expectativa OVNI: hoy, el único balón de oxígeno de la ciencia materialista.

Vemos, entonces, las dos vertientes: la nueva ciencia que redescubre la primacía del espíritu, de la unidad, de la fortaleza interior, de la totalidad no disociada que actua u opera globalmente. y vemos los últimos residuos del mecanicismo. Primero perdió lo sagrado y la unidad, se desligó de la naturaleza, para finalizar entrando en la locura y en la hipertrofia de la vida: en el trastornado e ignorante enclave de lo paranormal y del psiquismo. Así, una materia mágica, sin la sujeción y la luz del espíritu, se vuelve loca, destructora, "demoníaca" a veces y, sobre todo, ignorada. El psiquismo y lo paranormal no son "espíritu", pero qué son ambas cosas y cuál es su naturaleza, son campos aún por explorar. Otro de los retos para la experiencia del héroe que desciende a los infiernos.

VIII. EPITAFIO

Fin de la historia. Descrito el panorama, uno no puede dejar de preguntarse: ¿A quién le interesa esa degradación lograda del hom-

bre? Si **"vivimos mejor, pero nos sentimos peor"**, quizá sea señal de que algo ajeno que se empeña en destruirnos nos ha seducido. He aquí la gran tarea: recobrar el equilibrio y la normalidad antes de que sea demasiado tarde. Tal propósito -heterodoxo- se sitúa en el cruce de una **revolución espiritual** frente al aturdimiento de la demencia contemporánea. Nada queda ya en pie. Es preciso renovarlo todo, desde la redignificación de los grandes y pequeños valores hasta el restablecimiento de la naturalidad en todas las cosas; es necesario reencontrar el sentido de lo correcto, y para ello nada mejor que volver sobre nosotros mismos, redescubriendo nuestras raices. E invitar a los demás pueblos a que hagan lo mismo, porque de la homogeneidad cosmopolita de la ciudad no nacen sino almas muertas.

IX. ANTE EL APOCALIPSIS, ESTRATEGIA DE LA BELLEZA

Lo venimos diciendo. El mundo moderno se desploma en este fin de siglo y algo verdaderamente nuevo pugna por salir. Necesario es tomar postura y actuar ante esta situación. Primero, para que la destrucción o caída sea lo menos dramática, traumática o doliente posible, y al mismo tiempo haciendo lo imposible para que este estado endémico al que la civilización enfermiza nos ha condenado termine cuanto antes. Necesario es, en consecuencia, coadyuvar al nacimiento de lo que viene.

Ahora que el escepticismo se ha generalizado, ahora que todo termina en la inercia de la manipulación por parte del sistema, que el hombre ha dejado de ser libre y sueña narcotizado por la acción venenosa del dragón, ahora que el alma está encadenada y más insegura que nunca, es imprescindible la aparición del **criterio claro y de la alternativa**. Un nuevo Parsifal, un nuevo Amadís, nuevos caballeros andantes, trovadores y damas **fidele d'amore**, es lo que requiere nuestro mundo. Pero no para entrar en su oposición, no para debatir en los parlamentos, ni para insultarlo, sino para sacrificarse por él, en igual medida de estilo a como han hecho siempre los héroes y las heroínas verdaderos. Y hoy, no puede haber mejor estrategia de contraste que la de la pura belleza.

Ha sonado la hora de la aparición divina de la Virgen en el seno oscuro de un ocaso cultural -Occidente- que, no obstante, anuncia el alba o la aurora, algo que, por sus tonos, nadie sabría decir si es anochecer o amanecer. La verdad es que nuestro tiempo es el punto o el nudo donde ambos extremos se tocan: la sombra y la luz, el cuerpo y el espíritu, la muerte y la renovación, la ciencia y la mística, lo occidental y lo oriental...

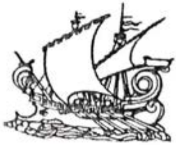
El problema de nuestra era apocalíptica no consiste en resolver o descubrir la victoria de un grupo o de una fracción sobre otra; tampoco se centra en reactualizar guerras de religión. Paganos y cristianos, budistas y shintoistas, musulmanes e hindues, deben procurar alianzas a fin de recuperar la herencia de lo sagrado y de la unidad que a todos pertenece. Una tregua profunda se impone, para que quienes antaño se han enfrentado en luchas ideológicas hablen hoy juntos con derecho a mantener sus identidades. Algo semejante a los juegos olímpicos de la antigüedad es lo que necesitamos: un interregno de paz donde quienes antes se mataban en los campos de batalla pugnen o luchen ahora de forma incruenta por la victoria.

Es saludable restablecer la dialéctica "amigo-enemigo", pero reenviando su foco al plano metafísico, donde siempre estuvo. De esta forma se reducirán en extremo la conflictividad, el odio y las violencias ciegas en el ámbito de los seres humanos, entre sí mismos, y entre ellos y la naturaleza, y entre todos y los manantiales espirituales de la unidad. No es acertado que el hombre moderno haya hecho de la Historia un cielo o un infierno, que absuelve o condena, de acuerdo a los intereses humanos e ideológicos en lucha. Así, como ocurre en la actualidad, nada se libra de constituirse en frente de la batalla y plaza de conquista. Con la abolición de Dios y del adversario, el hombre creyó verse libre de los mitos; sin embargo, éstos han subsistido y han adaptado su inmortalidad de forma aún más cruel.

El hombre ha censurado a Dios y al Diablo para divinizar sus causas humanas y diabolizar a sus enemigos. Es este criterio y no otro el que, a fin de cuentas, ha introducido en los enfrentamientos el afán de destrucción total y la ausencia de misericordia caballeresca para el vencido. El guerrero antiguo nunca consideraba al "otro" un diablo o

un demonio, sino su "alter-ego", su rival: **"el vecino del otro lado del río"**, o **"su oponente del tablero de ajedrez"**, donde dos luchan por su integración, como acontece entre los lobos y no, paradójicamente, como sucede entre las palomas. Y era precisamente esta concepción, esta actitud, la que ennoblecía sus combates, los pautaba y los hacía aún menos hirientes que los que existen hoy en las sociedades modernas, donde la cortesía, el respeto y el dominio de las pasiones han sido también extinguidas. Un mundo así no consigue superar la violencia, sino que la incrementa a límites bestiales.

Si Dios no puede matar al Diablo, ¿por qué el hombre quiere llevar hasta el último extremo la destrucción del contrario? No hay nada mejor que el que los adversarios de otros años puedan ahora sentarse a hablar de cosas comunes en torno a una **Tabla Redonda: de cómo verificar mejor el tránsito de una civilización que fenece sin cultura a otra forma de vida restaurada por la cultura. Esa restauración es, en definitiva, la apuesta de nuestro tiempo.** ■



Tradición e igualitarismo

Laureano Luna

Esta Modernidad tardía es la época de la no discriminación. Se trata de un "tic" obsesivo que hace que se torture al lenguaje para someterlo al igualitarismo perfecto o que esté mal vista la fabricación de pañales específicos para niñas y para niños. Y la obsesión se presenta con un aparato coactivo material y espiritual del que forma parte, amén de las leyes y la propaganda, el chantaje lingüístico, el sambenito: "racista", "sexista", etc.

Desconsiderando por un momento la necesidad del capitalismo multinacional de homogeneizar el modo humano de vida en el planeta y la triste reducción de la izquierda política a propagadora del discurso igualitarista que el capitalismo necesita, cabría preguntar: ¿No encierra la decidida voluntad de erradicar toda discriminación un evidente valor moral? En otros términos: ¿No es este igualitarismo esencialmente concordante con la espiritualidad tradicional de las grandes religiones y de su contenido metafísico y ético?

Si dejásemos votar a mano alzada a una concurrencia numerosa veríamos probablemente levantarse un mar de manos aprobando: ahí estarían las manos de muchos religiosos cristianos, de muchos izquierdistas, de muchos liberales y, seguramente, la mano de la gran masa de los televidentes. Entonces, dando paso al coloquio, plantearíamos la siguiente dificultad: si así es, ¿cómo es que las sociedades tradicionales inspiradas en tales corrientes religiosas y metafísi-

cas no han sido igualitaristas? Se nos respondería con facilidad: por pura inconsecuencia con su esencia originaria, por debilidad ante los ricos y poderosos. Si en este momento adujésemos una segunda dificultad, como, por ejemplo: ¿Por qué entonces los grandes movimientos igualitaristas modernos son antirreligiosos? Se nos respondería en general que precisamente por eso, porque la religión ha traicionado históricamente su mensaje; además, porque la emancipación, la mayoría de edad del hombre, no necesita ya de la tutela de un dios para realizar la igualdad. Con facilidad pondríamos en movimiento el entusiasmo igualitarista de la gente. Pero sólo de manera efímera; si de repente preguntásemos: "A propósito, señores, ¿qué fue del comunismo?", reemplazaríamos el entusiasmo por un brusco desconcierto.

"Señores -diríamos haciendo sonar una campanilla-, tal vez sea el momento de plantearse esto con algo más de seriedad".

I. EL ORIGEN DEL IGUALITARISMO

La fuente última del igualitarismo no puede estar más que en una cierta capacidad para desconsiderar las determinaciones finitas del ser humano, que siempre son **diferenciales**. El igualitarismo es por consiguiente un punto de vista, una perspectiva que permite desatender la finitud diferencial humana, sea declarándola inexistente, sea declarándola no significativa, lo que en realidad es una forma de declararla inexistente. Se trata en definitiva de centrar la atención en el concepto **abstracto** de ser humano desviándola de sus encarnaciones concretas: hombre, mujer, blanco, negro, amarillo, español, italiano, etc. En el pensamiento metafísico occidental, no en la metafísica tradicional, esto se categoriza mediante la hipóstasis del concepto abstracto de "hombre" en una *substancia* humana indeterminada que es un núcleo frente a sus accidentes o determinaciones particulares: varón, hembra, blanco, negro...

Esta substancia humana es percibida a nivel individual como "sujeto" o "yo". Recuérdese que las palabras latinas "substantia" y "subiectum" son versiones del griego "hypokeimenon". El yo es la substancia de la vida psíquica y a ella son atribuibles todos los predi-

cados y accidentes: yo soy hombre, mujer, blanco, negro... en cualquier caso siempre soy "yo", siempre soy un "yo", y ese yo permanece siempre idéntico a si mismo, como perfecta autoconciencia o puro ser para sí, más allá de todas las determinaciones contingentes. **El igualitarismo consiste, pues, en la substitución del ser humano real por un yo indeterminado.**

El origen último de la indeterminación del yo, y el origen último de toda indeterminación, radica en la figura lógica de la autodeterminación a través de la **autorreferencia**. Desde el comienzo de la filosofía occidental, las paradojas lógicas por autorreferencia han constituido un escollo insalvable a esa pretendida "completitud" de la razón discursiva en la que Occidente ha radicado buena parte de su esencia. Entre los griegos hizo estragos la paradoja del mentiroso: "Epiménides el cretense afirma que todos los cretenses mienten siempre". B. Russell encontró una paradoja análoga en teoría de conjuntos: "¿Se pertenece a sí mismo el conjunto de todos los conjuntos que no se pertenecen a sí mismos?". Finalmente, **Kurt Gödel demostró que todos los modelos formales** -como el que pretendieron Russell y Whitehead para la aritmética en *Principia Mathematica*- **resultan incompletos porque implican la existencia de verdades indemostrables en su interior**: precisamente, **verdades autorreferentes**. De todo esto se deduce un principio: la autorreferencia, en razón discursiva, provoca **indeterminación**. Herbart había demostrado tiempo ha que en la autorreferencia implicada en la palabra **yo** había una situación semejante. En general, podemos comprender con facilidad que nada puede determinarse a sí mismo: si la determinación de x depende de la determinación de x nos veremos envueltos en un regreso infinito al intentar determinar a x. Cuando la conciencia se tiene a sí misma por objeto en la pura autoconciencia, carece en general de todo objeto que pueda determinarla. Esta indeterminación ideal -que se manifiesta en contradicciones y regresos infinitos en el discurso real del pensamiento- es la que aparece en la conciencia humana como la ilusión de un yo puro indeterminado, que en realidad es absolutamente imposible dado que ningún ente real puede ser indeterminado.

Esta indeterminación contenida en la figura lógica de la autodeterminación por autorreferencia es el **hardware** inconsciente que está detrás del igualitarismo, y con ello de toda la ideología social contemporánea. Es sin duda el resultado de una larga travesía histórica que muestra hitos bien reconocibles. El dualismo de la metafísica griega, con su división entre un mundo sensible y un mundo inteligible, es el primer expediente que permite colocar al hombre más allá de toda determinación histórica, social y biológica; el antinaturalismo judío; la concepción romana de la "persona" como sujeto de derecho, precedente del actual sujeto abstracto de deberes y derechos; el concepto de "alma" humana en el Medievo; el antropocentrismo renacentista; la autoconciencia pura del "cogito" cartesiano; la concepción del hombre como **noúmeno** en la razón práctica kantiana, hasta las ideologías de la Ilustración, todos estos constituyen pasos notables en el paulatino acercamiento al puro **yoísmo** contemporáneo.

Ahora bien, ¿no coincide todo esto con la tradición espiritual? ¿No concuerda con la enseñanza cristiana? ¿No es cierto que una sociedad iniciática -la masonería- participó activamente en la Revolución de 1789?

Desde el bando más o menos igualitarista hay muchos sectores dispuesto a contestar afirmativamente. Desde el bando antiigualitarista -en la tradición nietzscheana- es frecuente la acusación a la esencia misma del cristianismo de no ser más que un precedente espiritualista del igualitarismo moderno. Es una postura que mantuvo incluso J. Evola.

II. TRADICIÓN E IGUALITARISMO

¿Qué decir respecto de lo que suele llamarse **"Tradición"** con mayúscula y que engloba en una ortodoxia, real o sólo pretendida, a autores contemporáneos como A. Coomaraswamy, René Guénon, Titus Burckhardt, Fr. Schuon, y a culturas y religiones como el Hinduismo, el Vedanta, el Budismo Zen, etc? El Vedanta hindú, punto de referencia más común de esta tradición, habla efectivamente de un Sí Mismo ("Atma") que, constituyendo la verdadera identidad

del hombre, está más allá de toda determinación finita, y este tema es reconocido como el centro de la metafísica upanishádica. En el Zen es recordada la expresión del maestro Lin Chi: "El hombre verdadero sin rango"[1], como designación de la verdadera naturaleza búdica del ser humano. Con frecuencia resuena la sentencia de San Pablo: "ya no hay judíos ni griegos, ni hombres ni mujeres..."

No cabe duda de que existe al menos una analogía entre la consideración espiritual del ser humano propia de estas tradiciones y el igualitarismo moderno. A pesar de ello subsisten los hechos de que:

1º) Muchas de estas tradiciones han informado un orden social no igualitarista: desde las castas hindúes hasta el "mulier in ecclesia taceat".

2º) Estas tradiciones se muestran en general hostiles al espíritu del mundo moderno y esto es perfectamente manifiesto en los citados autores contemporáneos que quieren enmarcarse en la Tradición.

¿Se explican estos hechos como una pura inconsecuencia -probablemente interesada- o es necesario buscar en otra parte la explicación?

Nuestra reflexión sobre el asunto nos llevó en primer lugar a intentar comprender cómo se hacían compatibles, en el discurso de las doctrinas tradicionales, la confesión de esa instancia humana trascendente por encima de toda determinación diferencial y la ordenación social no igualitarista. Y la respuesta resultó bien sencilla. Momentos que se enfrentan como contradictorios se hacen compatibles ocupando niveles distintos, esto es, **jerarquizándose**. Las doctrinas tradicionales en general apuntan a una concepción del hombre y del ser que reconoce en uno y otro una pluralidad de niveles. La interpretación que Guénon hace del Vedanta, y que parece haber sido ampliamente aceptada en estos medios, comienza por distinguir entre "manifestación" y "no manifestación" dentro de las posibilidades del

[1] Toshikiko Izutsu, *Philosophie des Zenbuddhismus*. Rowohlt Taschenbuch V. Renbek bei Hamburg. 1986

absoluto; a su vez, dentro de la manifestación se distingue entre manifestación informal -que parece corresponder a un mundo ideal o "principial", semejante al "Mundo III" de Popper- y manifestación formal. Esta última contiene la manifestación sutil -el ámbito mental o psíquico- y la manifestación grosera que es el nivel material que aparece a los sentidos externos. En el microcosmos humano se distinguen en general los mismos niveles de manifestación y lo no manifestado, pero aquí los niveles suelen presentarse agrupados en tres instancias: la del espíritu, la del alma, la del cuerpo. En general, para nuestros propósitos podemos considerar dos grandes dimensiones: la que está más allá de toda finitud o determinación -en el hombre es el **"espíritu"**- y la que está sometida a las condiciones finitas de espacio y tiempo, que en el ser humano son el **"alma"** y el **"cuerpo"**. Y -esto es lo importante- esta diversidad de niveles permite considerar la finitud humana en una cierta esfera y la infinitud en una esfera superior. Naturalmente, la ordenación social cae bajo el ámbito de la finitud y en consecuencia ha de atender a la determinación diferencial humana, de modo que no puede ser igualitarista. Así, desde el punto de vista de la Tradición, el igualitarismo moderno no es más que la consecuencia de haber clausurado el hiato entre dos niveles distintos y haber transportado los modos de lo infinito sobre el nivel de lo finito.

Esta transformación es reconocida en general así desde el campo igualitarista como desde el campo antiigualitarista, tradicional o no. En general, el igualitarismo ha interpretado esta modificación a través de la teoría de las **superestructuras**: la igualdad espiritual era un sucedáneo de la igualdad material destinado a entretener la presión a favor de ésta; el liberalismo habría hecho descender la igualdad desde lo espiritual hasta lo político-jurídico, y posteriormente el comunismo la conduciría hasta el nivel mismo de la materialidad económica. Esta sería más o menos la interpretación desde el igualitarismo más radical, el comunista.

El antiigualitarismo no tradicional, de raíz nietzscheana, reconoce que el igualitarismo cristiano era menos nocivo porque al mantenerse más allá de la realidad natural y mundana contradecía y deterioraba menos la naturaleza de ésta última; el igualitarismo mo-

derno aparece entonces como una "secularización" del igualitarismo cristiano.

Esta hipóstasis cada vez más profunda de los modos de lo infinito sobre la esfera de la finitud humana tiene el efecto inevitable de desplazar esta finitud expulsándola de su territorio, del ámbito mismo que le corresponde. Aparece entonces como "racionalismo", como sustitución abusiva de lo real por lo ideal o lo racional, y puede presentarse en cierto sentido como una "espiritualización" de la vida humana que incluso llega a tachar de "materialistas" las etapas antecesoras en la Historia. Así, el "marxista heterodoxo" Henri Lefebvre afirmó en su día que sólo con el comunismo el espíritu vencería a la materia como motor de la historia humana y ordenador de la sociedad.

¿Es, pues, esta hipóstasis una verdadera espiritualización de la vida humana, un movimiento semejante a la "encarnación del Verbo", una vuelta histórica a la edad de oro primitiva o algún tipo de redención efectiva? ¿Cómo debe juzgarse este proceso desde las perspectivas de la sana razón y de la Tradición?

Según la doctrina tradicional de la multiplicidad de los estados del ser y de la naturaleza específica de cada uno de ellos, las cosas y los conceptos no pueden pasar de uno a otro plano sin modificarse para adaptarse a las condiciones generales del nivel de llegada. En consecuencia, el traslado de los modos de lo infinito desde el nivel trascendente al que pertenecen naturalmente hasta el plano de la manifestación finita no puede consistir en una simple traslación hacia abajo, sino que ha de ir acompañado de otras modificaciones. En primer lugar supondrá, como ya hemos dicho, una expulsión de los contenidos naturales del nivel invadido: de ahí la **desconsideración de la finitud humana**. En segundo lugar se produce una desnaturalización de lo hipostasiado, que es obligado a adoptar las formas de un nivel que no es el suyo: **lo infinito**, que no está sometido al número, aparece en el plano de la sociedad humana pluralizado en una multitud de yoes incondicionados que se constituyen como otros tantos infinitos, dando lugar así a la situación imposible de la existencia de muchos infinitos, de un infinito múltiple. En tercer lugar, este proceso se presentará como una **inversión de la doctrina tradicional**, como una ima-

gen especular, en la medida en que tomará lo que sólo es una proyección o un reflejo sobre otro plano por el ser real de lo infinito. Esta inversión va necesariamente acompañada de una subversión que resulta inevitable desde el momento en que se han atribuido los caracteres de lo absoluto a una parcela de la realidad manifestada, desde el momento en que se concede infinitud al yo humano mismo. Por decirlo en una palabra: las dimensiones relacionales y cualitativas del "campo" hacen que una traslación en su interior implique una modificación que puede ser a veces esencial.

Debemos detenernos un poco más en la naturaleza de esta inversión. Todas las tradiciones espirituales afirman la existencia en el hombre de **lo incondicionado**: esa es su **esencia**. Ese incondicionado está necesariamente más allá de cualquier determinación particular. Pero ese incondicionado -que la tradición hindú denomina *Atman*- no es colocado en el campo de la pluralidad finita manifestada y por tanto no la desplaza; se halla más allá de la multiplicidad y por tanto de la determinación: en la medida en que no es múltiple, "Atman" es el fundamento de la doctrina de la **"Suprema Identidad"**. Esta doctrina establece que desde la perspectiva adecuada la pluralidad de los seres es rigurosamente ilusoria, y esta afirmación es el tronco del "Advaita Vedanta", el Vedanta de la no-dualidad. La tradición hindú distingue con precisión entre *Atma* y *jivatma*, que designa la personalidad psicofísica del ser humano vivo. Esta distinción impide que esta dimensión psicobiológica vea conculcados sus derechos como resultado de una invasión celestial. Con el mismo rigor se discierne entre *Atman* y *ahamkara*, que suelen, en este contexto, traducirse respectivamente por "Sí Mismo" y "Yo". Ahamkara es la ilusión de la autoconciencia real; Atman es la verdadera identidad infinita que trasciende lo real.

Como consecuencia de esta cuidadosa segregación de niveles, la Tradición no habla de "igualdad de los hombres", sino de la "suprema identidad de todos los seres". En efecto, mientras que la igualdad sólo puede convenir a lo plural, la coincidencia de aquello que se halla más allá de toda pluralidad no es igualdad, sino **identidad**. La distinción de planos permite a la tradición metafísica aceptar

la diferencia y su juego en el ámbito de lo social -que pertenece a la finitud- rechazando el concepto de igualdad de lo múltiple como una imposibilidad que sólo ha podido nacer del desconocimiento de las determinaciones cualitativas del espacio.

El igualitarismo moderno se presenta así no sólo como un formidable error sino, además, como una inversión y una subversión emparentada con el **"luciferismo"**. Es la rebelión del yo humano finito -el **"ego"**- que se atribuye la infinitud del Sí Mismo y, en virtud de esa usurpación, se declara libre de todo tipo de vinculación y determinación. Esa desvinculación se expresa también en el NON SERVIAM luciferino. Numerosos autores han señalado como esencia de la rebelión de Satanás la anteposición del propio yo sobre el ser universal al que todo ente finito se halla sometido por ley natural. He aquí, a propósito, unas palabras de San Agustín:

"La causa de la felicidad de los ángeles buenos es que ellos se adhieren a lo que verdaderamente es; mientras que la causa de la miseria de los ángeles malos es que ellos se alejaron del ser y se volvieron hacia sí mismos, que no son el ser. Su pecado fue, pues, el de soberbia."[2]

El igualitarismo moderno no es, por tanto, consanguíneo con los principios de la espiritualidad religiosa y tradicional, sino que representa, más bien, la proyección hacia abajo y con ello la inversión y la subversión de los principios espirituales. Varios autores tradicionales se hacen cargo de este hecho. Partiendo de la idea de que la sustitución de Sí Mismo por el yo comporta la sustitución de la identidad por la igualdad y con ello, según hemos explicado, de la unidad por la pluralidad y de la calidad por la cantidad, René Guénon, en su obra ***El Reino de la Cantidad y el Signo de los Tiempos*** se aproxima a esta problemática. Este autor constata la tendencia de la espiritualidad moderna a reemplazar la suprema unidad cualificada por la uniformidad de los átomos ínfimos y carentes de cualidades. Recojamos algunos párrafos:

[2] *De Civitate Dei*, XII, 6

"Llegamos ahora a la siguiente conclusión: entre los individuos la cantidad habrá de predominar sobre la cualidad tanto más cuanto más cerca se encuentren de no ser en cierto modo más que simples individuos, más separados por ende los unos de los otros (...) Tal separación se limita a hacer de los individuos otras tantas 'unidades', en el sentido inferior de la palabra, y de su conjunto una pura multiplicidad cuantitativa; en el caso límite estos individuos no serían ya más que algo comparable a esos supuestos 'átomos' de los físicos que carecen de toda determinación cualitativa. Así, a pesar de que de hecho nunca pueda ser alcanzado tal límite, ésta es la orientación que sigue el mundo actual. Nos bastará con mirar a nuestro alrededor para darnos cuenta del esfuerzo general que se produce por doquier para reducirlo todo cada vez más a la uniformidad, ya se trate de los propios hombres o de las cosas entre las que viven; es evidente además que este resultado no puede obtenerse más que suprimiendo toda distinción cualitativa en la medida de lo posible; sin embargo, también merece un comentario la extraña ilusión que hace a algunos tomar esta 'uniformización' por una 'unificación' cuando en realidad supone exactamente lo contrario, buena prueba de lo cual es el hecho de implicar aquélla una acentuación cada vez más evidente de la 'separateidad'.[3]

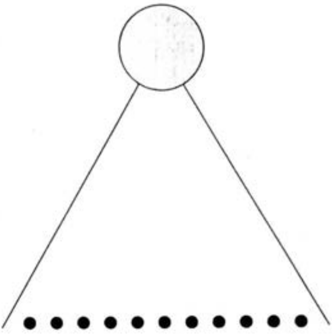
En el capítulo siguiente introduce Guénon el simbolismo del triángulo para ilustrar esta relación:

"En cualquier caso se podría representar geométricamente el ámbito de que se trate por medio de un triángulo cuyo vértice es el polo esencial, y cuya base podría ser el polo sustancial, es decir, volviendo a nuestro punto, la pura cantidad concretada en la multiplicidad de puntos pertenecientes a dicha base por oposición al punto único que sirve de vértice superior."[4]

La figura muestra con claridad la relación de inversión y proyección de la unidad de Sí Mismo en la multiplicidad de los yoes.

[3] Ed. Ayuso, Madrid, 1976, pp. 55-56

[4] Ibidem, pp. 57-58



Líneas abajo menciona el autor el principio de Leibniz de la **"identidad de los indiscernibles"** según el cual no pueden existir dos seres idénticos porque serían, de ser idénticos, el mismo; principio este que restablece la igualdad en la unidad y más allá de la multiplicidad. De ahí que Guénon afirme "... que tal uniformidad nunca es verdaderamente realizable."[5] A pesar de eso sostiene: "Este es el punto hacia el que tienden, desde un punto de vista puramente social, las concepciones 'democráticas' e 'igualitarias' para las que todos los individuos son equivalentes entre ellos..."[6]

Un poco más adelante, en la misma obra, compara el filósofo la anulación del individuo en la Suprema Identidad con la anulación de la personalidad en la masa numérica: "Acabamos de decir que el individuo se pierde en la 'masa' o que al menos tiende cada vez más a que así ocurra; pues bien, esta 'confusión' en el seno de la multiplicidad cuantitativa corresponde una vez más, por inversión, a la

[5] Ibidem, p. 59.
[6] Ibidem.

'fusión' en la unidad primigenia"[7] Y poco después: "Así, en razón de la extrema oposición que existe entre una y otra, tal confusión de los entes en la uniformidad aparece como una siniestra y 'satánica' parodia de su fusión en la unidad."[8]

El proceso de progresiva **descualificación** e **indistinción** al que alude Guénon repetidas veces, y que coincide con una **cuantificación** -reducción a la pura cantidad- y con un descenso hacia el polo substancial del ser, coincide con la concepción substancialista del yo humano y con la indeterminación originada en la autorreferencia, que ya hemos dado como estructura profunda de la mentalidad moderna y que volveremos a considerar más adelante.

Por su parte, el autor italiano Julio Evola dedicó un capítulo de su libro ***El Misterio del Grial*** al proceso de inversión de la mentalidad tradicional en la mentalidad moderna a propósito de la naturaleza de la masonería. Según este autor, la organización en cuestión es ejemplo de la inversión pura y simple de una herencia iniciática tradicional en el racionalismo moderno. La esencia de esta inversión radica en la atribución al hombre vulgar de la cualidad que sólo corresponde al iniciado. En lenguaje metafísico, esta atribución viene a coincidir con la concesión al yo de la dignidad infinita del Sí Mismo, por más que el autor no toque aquí directamente este tema: "Ya en la llamada secta de los iluminados de Baviera tenemos un ejemplo típico de la inversión de tendencias, a la que hace poco hemos aludido. Ello resulta del mismo cambio experimentado por el término 'Iluminismo', que, en su origen, estuvo relacionado con la idea de una iluminación espiritual superracional, pero que, sucesivamente, poco a poco, se hizo, por el contrario, sinónimo de racionalismo, de teorías de la 'luz natural', de antitradición. A este respecto, se puede hablar de un uso falseado y 'subversivo' del derecho propio del iniciado, del adepto. El iniciado, si es verdaderamente tal, puede colocarse más allá de las formas históricas contingentes de una tradición particular (...);

[7] Ibidem, p. 74.

[8] Ibidem, p. 75.

finalmente, puede reivindicar para sí la dignidad de un ser libre, porque se ha desligado de los vínculos de la naturaleza inferior, humana. Del mismo modo, los *libres* son también los *semejantes*, y comunidad (sic) puede ser concebida como una *confraternidad*. Pues bien, hasta materializar, laicizar y democratizar estos aspectos del derecho iniciático y traducirlos en términos individualísticos, por haber sufrido los principios-base de las ideologías subversivas y revolucionarias modernas (sic). La luz de la mera razón humana sustituye a la *iluminación* y da origen a las destrucciones del *libre examen* y de la crítica profana"[9]

Haciendo una referencia a *Los Protocolos de los Sabios de Sión*, con cuya autenticidad, sin embargo, no se compromete aquí, escribe: "El presunto Imperio es sólo la suprema concretización de la religión del hombre terrestrizado, que se ha convertido en última razón de sí mismo y que tiene a Dios por enemigo"[10] Esta conversión del hombre terrestre en última razón de sí mismo es, evidentemente, una consecuencia de la atribución al ser humano finito de las cualidades del Sí Mismo infinito, atribución de la que se desprende, como luego veremos, el ateísmo militante.

Por su parte, Coomaraswamy se aplica en distinguir el verdadero Yo (Atman, Sí Mismo) del yo de la individualidad finita del que, haciendo una crítica al racionalismo de la concepción vulgar, niega la verdadera existencia: "Todas nuestras tradiciones metafísicas, sean la cristiana u otras, mantienen que 'hay dos en nosotros', este hombre y el Hombre en este hombre; y que esto es así es todavía una parte y parcela de nuestro lenguaje hablado en el cual, por ejemplo, la expresión 'control de sí mismo' implica que hay uno que controla y otro sujeto a controlar, pues sabemos que 'nada actúa sobre sí mismo', aunque lo olvidamos cuando hablamos del 'gobierno de sí mismo'. De estos dos 'sí mismos', el hombre interior y el exterior, la 'personalidad' psico-física y la Persona verdadera, está construido el

[9] Plaza y Janés. Esplugas de Llobregat, 1977. pp. 289- 290

[10] Ibidem, p. 301.

compuesto humano de cuerpo, alma y espíritu. De estos dos, por una parte el cuerpo y alma (o mente), y por otra el espíritu, uno es mutable y mortal, el otro constante e inmortal; una 'deviene', el otro 'es', y la existencia del que no es sino que deviene, es precisamente una 'personificación' o 'postulación', puesto que no podemos decir de algo que nunca permanece lo mismo que 'es'. Y por necesario que pueda ser decir 'yo' y 'mío' para los propósitos prácticos de la vida cotidiana, nuestro Ego de hecho no es nada más que un nombre para lo que realmente es sólo una secuencia de comportamientos observados"[11]. Y más tarde: "No podemos tratar la doctrina del Ego extensamente; diremos solamente que, en cuanto al Maestro Eckhart y a los sufís se refiere, 'Ego, la palabra Yo no es adecuada para nadie excepto para Dios en su mismidad'"[12]. En la atribución de un yo real a la finitud radica para este autor el ser de lo satánico: "Es su orgullo (mâna, abhimâna, "oiema", "oiesis": opinión-de-sí mismo, pago-de-sí mismo) la convicción satánica de su propia independencia (asmimâna, ahamkâra, el *cogito ergo sum*...)"[13].

Por su parte, Frithjof Schuon, en su ensayo *Castas y Razas* nos recuerda que existe una dimensión diferencial y una dimensión igualitaria de lo humano, legítimas ambas en la medida en que responden a dos aspectos de la realidad: "El sistema de las castas, como todas las instituciones sagradas, descansa en la naturaleza de las cosas o, más precisamente, en un aspecto de ésta, en una realidad, pues que (sic) no puede dejar de manifestarse en ciertas condiciones; la misma observación vale para el aspecto opuesto, el de la igualdad de los hombres ante Dios. En suma, para justificar el Sistema de castas, basta plantear la cuestión siguiente: ¿Existen la diversidad de calificaciones y la herencia? Si existen, el sistema de castas es posible y legítimo. Y lo mismo para la ausencia de castas, donde ésta se impone tradicionalmente: ¿Son iguales los hombres, no tan sólo desde el punto

[11] "¿Quién es Satán y dónde está el Infierno?" en "Búsqueda", nº 0. Ed. Sirio, Málaga, 1990.
[12] Ibidem.
[13] Ibidem.

de vista de la animalidad, que no se discute, sino del de sus fines últimos? Es seguro, pues todo hombre tiene un alma inmortal; así pues, en alguna sociedad tradicional esta consideración puede prevalecer sobre la de la diversidad de calificaciones (...). No cabe imaginar mayor divergencia que entre la jerarquización hindú y el nivelamiento musulmán, y sin embargo, no hay en ello más que una diferencia de énfasis..."[14]. Después de esta diferenciación de niveles, Schuon arremete contra el igualitarismo moderno: "La uniformización moderna, que hace que el mundo se estreche cada vez más, parece poder atenuar las diferencias raciales, al menos en el plano mental y sin hablar de las mezclas étnicas, y esto no tiene nada de sorprendente si se piensa que esta civilización uniformizadora está en las antípodas de una síntesis por arriba, es decir, que se funda únicamente en las necesidades terrenas del hombre"[15].

Aquí tenemos de nuevo el tema del igualitarismo moderno en su uniformización de lo múltiple como inversión de la unidad trascendente. Creemos que queda con esto suficientemente expuesto la diferencia que existe entre este igualitarismo y la espiritualidad tradicional.

III. FILOSOFÍA MODERNA E IGUALITARISMO

Hemos esbozado lo que podría ser una crítica al igualitarismo desde el lenguaje de la Tradición. Quisiéramos ahora introducirnos en el mismo tema con los métodos y la perspectiva de la filosofía moderna.

Al principio hacíamos radicar en la concepción substancial del yo humano la indeterminación que hay que buscar necesariamente para explicar el origen del igualitarismo: en efecto, **sólo en la desconsideración de todas las determinaciones diferenciales puede fundarse el igualitarismo**. Probablemente como un reflejo del funda-

[14] José de Olañeta editor. Barcelona 1982. p. 7.
[15] Ibidem, p. 46.

mento absoluto que es Atman y que se halla más allá de toda determinación finita, la razón discursiva tiende a poner en la indeterminación el fundamento de todo ente particular, y así se origina el concepto de substancia: la materia ("materia prima") es la substancia de los seres a los que accedemos por los sentidos exteriores y el yo es la substancia de la vida interna. La indeterminación substancial es la imagen invertida de la determinación universal de Atman. Parece estar en la naturaleza de la función causal de la razón discursiva el no satisfacerse jamás con determinaciones particulares, el que estas aparezcan como contingentes y carentes de razón suficiente en sí mismas. La razón suficiente debe buscarse legítimamente en la determinación universal. Ahora bien, la razón discursiva no contiene tal concepto, y como pretende constituirse en sistema cerrado, se ve obligada a poner como fundamento la pura indeterminación. Así nace el concepto de substancia como fundamento del ser. El origen del error igualitarista se encuentra, por tanto, en la ilegítima pretensión de la razón discursiva de ponerse como **modelo cerrado**. La importancia de este error aparecerá aún más clara en lo que sigue: es el mismo conato de la razón discursiva de encontrar en sí misma lo infinito el que la condena a producir una parodia de la infinitud en la vacía indeterminación del yo puro. Así se genera un infinito abstracto, lo que Hegel llamaba un "universal abstracto" o "negativo" que implica la confusión de la perfecta cualificación divina con la infinitud extensiva y numérica que nunca puede de hecho ser infinita sino sólo potencialmente, esto es, indefinida[16].

La razón discursiva, así como el mundo manifestado al que conviene, están incapacitados para la infinitud por la sencilla razón de que su ser, en cuanto manifestado, contiene una finitud constitucional. Para adquirir infinitud, la razón discursiva tendría que ser capaz de cerrarse a sí misma, esto es, de referirse a sí misma para fundamentarse. Ahora bien, esto es precisamente lo que no puede hacer.

[16] Véase: Guénon, René: *Les Principes du Calcul Infinitésimal*. Gallimard, 1946, pp. 13 y siguientes.

Y la causa es la siguiente. Está en la naturaleza de la razón discursiva el contener la dualidad referente/referido que puede aparecer en las formas de forma/materia, predicado/sujeto lingüístico, sujeto/objeto, etc., según la esfera epistemológica a la que estemos aludiendo. En virtud de esa división interna -que le presta su naturaleza finita-, la razón discursiva no puede referirse a sí misma, porque precisa de una materia ajena y previa sobre la que ejercer su función de referencia. La ausencia de esta materia o contenido, única situación en la que sería posible la autorreferencia, deja al discurso en un formalismo vacío, es decir, cuando la razón discursiva intenta cazarse a sí misma sólo encuentra una cáscara vacía, pura **indeterminación**. Intente el lector decidir si la siguiente oración afirma verdad o mentira:

"esta oración es falsa"

Es la famosa paradoja del mentiroso. Con todo, la indeterminación es igual de obvia en esta autorreferencia sin contradicción:

"esta oración es verdadera"

También aquí es imposible decidir sobre la verdad o falsedad del enunciado. La **autorreferencia** está, pues, en el origen de las paradojas lógicas, la paradoja del conjunto de todos los conjuntos que no se contienen a sí mismos que descubrió Russell y otras similares que presentan la misma estructura autorreferente que el Teorema de Gödel. Kurt Gödel desarrolló una demostración de que el modelo en el que Russell y Whitehead intentaron formalizar la aritmética resultaba incompleto: existía al menos un enunciado verdadero que no podía demostrarse, y ese enunciado era, desde luego, autorreferente[17]. El Teorema de Gödel puede considerarse la demostración de la incapacidad de la razón discursiva para cerrar su modelo. En los sistemas ideales, la autorreferencia[18] provoca indeterminación, pero, como ningún sistema real puede ser indeterminado, la autorreferencia ha de ser imposible en ellos. Eso quiere decir que en la función mental de referen-

[17] Hofstadter, Douglas. *Godel, Escher, Bach. Un eterno y grácil bucle*, Tusquets, Barcelona, 1987.

[18] Nuestra argumentación es correcta aunque aparentemente quepa buscar autorreferencias que no provoquen indeterminación, no podemos ampliar aquí la discusión.

cia no puede darse la verdadera autorreferencia, o sea, que **el yo es imposible**. Ningún sujeto puede referirse a sí mismo, pensarse o captarse a sí mismo porque no captaría a la vez su captarse a sí mismo, y por tanto no se captaría verdaderamente como es en el momento de la captación. Manfred Frank, en un libro reciente[19], ha hecho una revisión de este problema -sin solución- en la historia de la filosofía contemporánea. Un gato no puede cogerse la cola y una conciencia no puede tener verdadera autoconciencia: podemos decir que necesitaría poder revolverse a velocidad infinita, y en ningún sistema real está permitida la velocidad infinita: en el sistema del universo físico, por ejemplo, y según la Relatividad restringida, no puede superarse la velocidad de la luz[20].

Por tanto, el yo como figura real en la mente finita es imposible. ¿Cómo es que existe el yo entonces? Creemos que sólo cabe una respuesta: **nunca como figura real sino siempre como "estructura" ideal**. La naturaleza ideal del yo explicaría que la Tradición hablase de un solo yo -Suprema Identidad- y su confusión con un ser real en la ideología moderna explicaría el postulado de la igualdad de una pluralidad indefinida de yoes. Los seres ideales no admiten multiplicidad: el Teorema de Pitágoras es uno y el mismo aunque esté escrito en mil pizarras. La confusión del yo con una estructura real implica un error "formalista", implica el creer que el referente puede tenerse a sí mismo como referido. El yo, pura relación consigo mismo, pura forma, al ser tenido por real desplaza el contenido real de la personalidad humana -sus determinaciones de sexo, raza, cultura, etc.- y la vacía sustituyéndola por una pura forma. El relleno de la forma con pura forma es lo que provoca la indeterminación -siempre "ideal"- y permite el igualitarismo.

La simple distinción de niveles, la articulación en instancias diferentes de lo real y lo ideal, de lo material y lo formal, permiti-

[19] *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Suhr-kamp, Frankfurt am Main, 1991.

[20] Dice Guénon que en el mundo manifestado es imposible trazar una circunferencia: el punto en el que termina el trazo no es ya el mismo en el que empezó. *El Simbolismo de la Cruz*. Ed. Obelisco, Capellades, 1987. p. 114.

ría deshacer los equívocos del igualitarismo. Cuando, con voluntad de equidad, decimos que todos los hombres son iguales o todos los pueblos son iguales, no queremos decir que sean o deban ser materialmente iguales, sino, en el fondo, que cada uno es igual de importante para sí mismo que cualquier otro, aunque esa forma de la autoconciencia encierre en cada caso un contenido muy diferente: la forma de la autorreferencia se ejecuta en cada caso sobre una materia diferente; la presencia de esa materia impide el error formalista y la indeterminación aunque, lógicamente, impide a la vez que la autorreferencia sea verdadera como **real**.

La autorreferencia parece el fenómeno distintivo de nuestra cultura: no sólo la encontramos en el yoismo, o en las paradojas lógicas, o en Gödel, Escher, Bach; está también en las relaciones de incertidumbre de Heisenberg, en la especulación bursátil, en las expectativas económicas autoconfirmadas, en el formalismo de la democracia liberal. Está por doquier. Es la gran falacia de la espiritualidad moderna y a la vez el límite definitivo de una cultura construida sobre la pretensión de la razón discursiva de cerrarse sobre sí misma soltando todo contenido finito, en una parodia de la verdadera infinitud. Es la figura madura del racionalismo moderno. Pero el intento de la razón discursiva de cerrarse sobre sí misma en el bucle de autorreferencia implica un dejar de lado el contenido real finito al que esta razón tiene necesariamente que estar referida; implica, en consecuencia, una desatención de la finitud real y su substitución por la pura forma. Cuando este vaciado se ha realizado sobre el concepto del hombre, aparece el yoísmo y, con él, el **igualitarismo**. Ahora bien, el sello del yo pretendido real no sólo desconsidera el contenido real finito del hombre, sino que además impide tenazmente la evolución hacia el verdadero Yo como se manifiesta en la Suprema Identidad. Por esta razón se habla en todas las tradiciones espirituales de la necesidad de la aniquilación del yo como etapa imprescindible para la realización espiritual.

Esperamos que esta introducción del problema en los términos de la filosofía moderna haya servido para demostrar la posibilidad de acercarse a la Tradición con estos medios: jamás será posible

acceder con el discurso al verdadero núcleo de la espiritualidad, en la medida en que éste se halla más allá de todas las limitaciones de la razón finita, pero si se tiene en cuenta que la razón discursiva, incapaz de cerrarse positivamente, sí es, con todo, capaz de cerrarse negativamente, esto es, de **comprender sus límites**, no hay nada extraño en que sea posible un tratamiento fecundo de este problema en los términos de la Lógica y la filosofía modernas.

IV. CONCLUSIÓN

El modelo yoísta, sobre el que está construida toda la ideología moderna y con ella nuestras instituciones sociales, es una enorme falacia racionalista. No es el resultado perfeccionado, racionalizado o secularizado de la herencia de la tradición espiritual, sino más bien su imagen invertida. Eso no significa, sin embargo, que no conserve un ápice de la verdad espiritual originaria: la Tradición misma nos advierte que nada puede subsistir si no contiene la presencia de la verdad en algún sentido y alguna medida. El igualitarismo moderno es la imagen invertida, **pero es la imagen** de la Suprema Identidad. En el sentimiento igualitarista existe sin duda una reminiscencia del anhelo espiritual original, por muy desviado que haya sido, por paradójicas y desastrosas que resulten sus consecuencias.

La ideología de la modernidad sólo podrá ser superada si se asume, respeta y mejora la verdad que existe en ella, y la única manera de hacerlo es restituirla a su fuente originaria. Si el modelo del yo puro, libre, igual y supremo ha proporcionado un paradigma ideológico a la ordenación política y jurídica, universal y fácilmente inteligible, elegante, formal y de apariencia racional, un perfeccionamiento no podrá venir de cualquier formulación particular, contingente, voluntarista o arbitraria. Sólo un paradigma igualmente universal, pero de **racionalidad superior,** se constituirá en posibilidad de un verdadero paso adelante. En la constatación de que el racionalismo moderno ha fracasado y de que su fracaso amenaza la racionalidad misma, debilitada ante la oscilación hacia el irracionalismo, puede ser oportuno el proponer que se tome en consideración la doctrina de la

espiritualidad tradicional. Es muy posible que la única alternativa a la igualdad universal sea la Suprema Identidad. El ideal de la infinitud del yo real quizá no pueda ser substituido más que por el ideal de la *evolución* espiritual hacia el Yo trascendente; en la medida en que esta evolución es siempre personal y libre, este ideal se convierte en garantía de la libertad más profunda; el ideal de universal equidad que pueda encerrar el igualitarismo es expresado en su forma correcta por la Suprema Identidad; pero, además, estas formulaciones, al atenerse al orden real de las cosas, se verán libres de efectos paradójicos: sabrán hacer un sitio a los derechos de la finitud.

Por este camino tal vez lleguemos algún día a las verdades del sentido común; a entender, por ejemplo, que lo equitativo no es que todos -en igualdad material- calcemos el mismo número de zapato, sino -en igualdad formal- que cada uno calce el suyo. Podremos quizás entender en un sentido más correcto y más profundo la conocida prédica de San Pablo:

"Todos, pues, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús." (*Gálatas* 3, 26-28). ■

Gilbert Durand o la recuperación del Mito

Jean-Marc Leseine

La sintonía entre las ciencias modernas y el pensamiento tradicional no se ha limitado sólo a la Física o a la Filosofía. También la Antropología y la Sociología han demostrado ser fecundos campos de simbiosis entre dos formas de conocimiento que se creía antagónicas. El mejor exponente de ello es, sin duda, el antropólogo Gilbert Durand, que ha creado una metodología de descripción del espíritu humano donde el Imaginario, el mundo de los símbolos y las formas, reclama sus derechos, largo tiempo preteridos por el positivismo moderno. El pensamiento de Durand es poco conocido en España, fuera de determinados círculos universitarios. El presente artículo pretende ser una aproximación a una obra que ha revolucionado muchos viejos conceptos de las ciencias humanas.

> "El mundo, el orgulloso mundo moderno, no habrá sido más que un pliegue en la superficie de la humanidad, y un pliegue que se borrará so pena de muerte de la especie humana, porque el mundo moderno ha realizado las condiciones de la muerte de la especie".
> (Gilbert Durand: *Sciences de l'Homme et tradition*, p.233)

Ignorado por el gran público, poco o mal conocido en los medios universitarios, los trabajos de Gilbert Durand no dejan de ser por ello una contribución esencial al redescubrimiento de lo Imaginario por el hombre "moderno". Este silencio relativo en torno a nuestro au-

tor y su obra se debe, sin duda, a sus posiciones abiertamente hostiles hacia la Universidad francesa, que Durand considera como "la hija predilecta de Auguste Comte y la nieta de Descartes"[1]. Durand condena de forma global su positivismo estrecho, sus mandarines de cultu-rilla y "su burocracia invasora que esconde, bajo un activismo grandilocuente, su falta de fecundidad intelectual"[2]. Agregado de Filosofía, Durand gusta de reivindicar a sus maestros, Gaston Bachelard y Henry Corbin, que fueron igualmente sus amigos, y con frecuencia se refiere también a Ernest Cassirer, Roger Bastide, Mircea Eliade y Carl Gustav Jung, sin olvidar a Georges Balandier, Georges Dumezil, Pitirim Sorokin, Claude Levi-Strauss, Stephane Lupasco, Rene Thom, Max Weber y muchos otros. En colaboración con algunos de ellos -y sin evocar sus obras principales-, Gilbert Durand ha publicado numerosos artículos en círculos tan prestigiosos como "Eranos", "Cahiers Internationaux de Symbolisme" (de los que fue cofundador), "Les cahiers de l'Hermetisme", "Les Cahiers de l'Université de Saint Jean de Jérusalem", "Esprit", "L'Herne", etcétera. Añadamos, en fin, que Durand fue director y fundador, junto a L. Cellier y P. Deschamps, del Centro de Investigaciones sobre el Imaginario (CRI), que se impone hoy como el "conservatorio" privilegiado del pensamiento simbólico de Occidente.

Este erudito nacido en 1922 trabaja, desde hace cuarenta años, impulsado por la voluntad de rechazar toda ideología filosófica dualista, y se ha opuesto a toda forma de reduccionismo y a todo positivismo inevitablemente abocado a una visión mutilada del hombre. Para Durand no hay más que una Ciencia Humana, y sólo el resurgimiento de un universo de la Imagen simbólica, en cuyo origen debe preexistir un "Nuevo espíritu antropológico", podrá reinstalar el Imaginario en nuestras sociedades, no como "fantasma anómico", sino como un "estructuralismo figurativo"[3] que introduce "una antropología que no debe aspirar a una vana estructura, sino que, a través de

[1] Durand, G.: *L'imagination symbolique*, P.U.F., 1976, p. 25.
[2] M. Maffesoli, en *La Galaxie de l'Imaginaire*, (op. col.) Berg International, p. 11.
[3] Durand, G.: *L'Ame Tigrée*, Denoël-Gonthier, 1980, p. 117.

la estructura, debe aspirar a encontrar el sentido"[4]. Luego volveremos sobre este difícil concepto de estructura, cuyos límites y vías de superación examina Durand en un breve capítulo de *L'Ame Tigrée*[5]. Nuestra pretensión no es exponer en su totalidad las teorías, a veces complejas, de Gilbert Durand: eso sobrepasaría el marco de lo que en este artículo nos proponemos y habría que consagrarle una obra entera. Sin embargo, en una primera parte, nos esforzaremos por dar cuenta de la trayectoria antropológica del autor, y posteriormente nos interesaremos por lo que su obra ha aportado a la Tradición. En la conclusión, respetaremos los caminos trazados por este eminente "mitólogo", que en sus trabajos evidencia el esfuerzo por definir una auténtica propedéutica.

I. RECUPERAR EL MITO

Tras dos siglos de positivismo cientifista, el decenio que va desde 1960 a 1970 asiste al increíble desarrollo de una multitud de ideologías que teorizan sobre la "liberación del hombre", algunas de las cuales se han convertido en ciencias humanas oficiales. Acompañadas por su cortejo no menos importante de teorías mesiánicas, instauradoras de mil formas de doctrinas soteriológicas, esas ideologías contribuyeron a formular los pseudo-antagonismos que hacen estragos en este final del siglo XX. Paralelamente a estos simulacros, bajo la profunda influencia de Gaston Bachelard y de su "Nuevo espíritu científico", Durand trabajaba en silencio en la recuperación de nuestro universo mítico. Todas aquellas ideologías tenían y tienen en común su fascinación por el mito del "progreso" como ascensión cualitativa en la historia. Gilbert Durand, como señala J.P. Sironneau[6], piensa que "el Extremo Occidente ha sistematizado de forma totalitaria el devenir de los hombres y de las sociedades en una filosofía de la

[4] *La galaxie de l'imaginaire*, op. cit., p. 259.
[5] *L'Ame Tigrée*, cit., pp. 117-150.
[6] "Hermes ou la pensée du retour", en *La galaxie de l'Imaginaire*, cit., pp. 74-75.

historia fuertemente etnocéntrica y colonizadora de las culturas arcaicas". Esta idolatría de la Historia, que Durand califica como "la gran ideología de Occidente"[7], conduce necesariamente a desvalorizar la imagen, el símbolo y el mito. Para este explorador de mitos, el historicismo y todo positivismo, con su reduccionismo dogmático, son la antítesis exacta de una representación mítica del Tiempo, "pues el mito original se desarrolla en un instante destemporalizado que es, de hecho, un eterno presente"[8]. Esta gigantesca tentativa de desmitificación de nuestras conciencias, esta sistemática devaluación cultural del Imaginario en el pensamiento oficial de Occidente nos ha permitido, *a contrario*, identificar el mito como "un sistema dinámico de símbolos, de arquetipos y de esquemas que, bajo el impulso de otro esquema, tiende a componerse en forma de relato"[9]. Este proceso ha arrojado luz sobre la muy problemática dualidad discurso-símbolos en el mito: en efecto, el relato es diacrónico, mientras que el símbolo es sincrónico. Pero el mundo moderno ha reducido el mito a su narración. La capacidad del mundo moderno para interpretar lo irreductible en términos discursivos no ha llevado sino a un esfuerzo de empobrecimiento. El mito se ha traducido en cuentos o relatos. Ahora bien, los cuentos o los relatos no son más que mitos en proceso de "desafección simbólica". "Más que contar -señala Durand-, el papel del mito es repetir"[10].

Gibert Durand evoca numerosos ejemplos de esta empresa de desviación del mito y de la imagen. Es el caso de Jean Paul Sartre, para quien el imaginario es una falsificación, una degradación de lo real, a la que es preciso oponer un pensamiento "purificado", sin imágenes. O el ejemplo de un Brunschvicg, para quien toda imaginación es pecado contra el espíritu y la razón, o también Freud, Godet y Laforgue, según los cuales la imaginación es pura compensación[11].

[7] Durand, G.: *Science de l'homme et Tradition*, Berg Internationale, p. 173. Mircea Eliade, en *Lo sagrado y lo profano*, señala: "Una sobrevaloración de la historia permite la realización de una teofanía, en la medida en que se trata de una santificación de la historia".

[8] J.P. Sironneau, en *La Galaxie de l'Imaginaire*, cit., p. 78.

[9] G.D.: *Science de l'Homme et Tradition*, cit., p. 82.

[10] G.D.: *Structures Anthropologiques de l'Imaginaire*, pp. 415-430.

[11] Ibid.; pp. 15-21 y p. 456.

Para definir el mito como un edificio semántico y no sólo como un sistema semiológico, Durand ha tenido que construir toda una metodología cimentada como el robusto armazón del pensamiento epistemológico. J.J. Wunenburger lo ha comprendido bien cuando, explícitamente, ve en Gilbert Durand la voluntad de efectuar una subversión epistemológica[12]. Principio esencial de este "complot" es el recurso a una **Hermética Ratio** (otra razón) que escapa a la metodología nacida de la razón aristotélica. "El cosmos ha dejado de ser objeto de conocimiento; hoy se recortan campos cerrados y homogéneos que se considera como equivalentes a la totalidad"[13]. A partir de esta constatación, Durand va a elaborar los útiles conceptuales necesarios para su arqueología del Imaginario. El primero de esos elementos de investigación es la **mitocrítica**, cuya función es inclinarse sobre las obras de la cultura (literaria, artística, científica) para revelar "cómo la dinámica arquetípica del mito estructura, organiza y anima la obra del hombre"[14]. Con ayuda de esta técnica escribió nuestro autor *La decoración mítica de "La cartuja de Parma". Estructuras figurativas de la novela de Stendhal*, y *Figura mítica y rostro de la obra. De la mitocrítica al mitoanálisis*.

El segundo elemento de interpretación del Imaginario que utiliza Durand es el **mitoanálisis**. Tras haber determinado los arquetipos sociales, examinado las derivaciones, las fluctuaciones y ocultamientos que sufren los grandes mitos a través de la historia de una sociedad, el mitoanálisis permite al investigador introducirse en una sociología de las profundidades. Para elaborar este método de análisis del mito, el hermeneuta se ha inspirado en los trabajos de Carl Gustav Jung[15], hacia quien Durand manifiesta un sincero reconocimiento por haber sido uno de los precursores a la hora de identificar la función fundadora de la estructura mítica de nuestras sociedades, a través de sus nociones de "arquetipo" e "inconsciente colectivo". El propio

[12] J.J. Wunenburger, en *La galaxie de l'imaginaire*, cit., p. 49.
[13] Ibid., p. 53.
[14] *La galaxie de l'imaginaire*, cit., pag.260.
[15] Carl Gustav Jung: *Introduction a l'essence de la mythologie*, PBP, 1968.

Durand define el mitoanálisis como "todo punto de vista metodológico que ofrece, como referencia última de la comprensión de los fenómenos humanos, los conjuntos imaginarios que constituyen las grandes Imágenes míticas"[16].

II. LO "FANTÁSTICO TRASCENDENTAL"

Con la ayuda de la mitocrítica, el mitoanálisis y sus necesarias interacciones, Durand, que busca constantes (elementos no variables) en la trayectoria antropológica, intenta establecer una "arquetipología general" que permita inventariar los recursos a lo **imaginal o Archetypus Mundus** (término que tomamos de Henry Corbin), indispensables para la supervivencia de la imagen en nuestra civilización tecnocrática y planetaria[17]. La elaboración y el perfecto dominio de esta "mitodología", que ha pasado con éxito la criba de las reglas epistemológicas demostrando su eficiencia, conduce a Durand a dibujar una filosofía de lo imaginario que domina como "lo fantástico trascendental". Se trata de una tentativa de elaboración de una verdadera ciencia noológica, esto es, una ciencia del espíritu humano, quizá la única alternativa a la metafísica occidental que echa sus raíces en el trasfondo de la cuestión ontológica. Estamos en el mismo camino que transitaron Nietzsche y Heidegger. Gilbert Durand, por su parte, enfoca la superación de la ontología mediante la puesta en evidencia de las estructuras organizadoras de ese "fantástico trascendental", fecundadas por la inmanencia y la remanencia del mito.

Conviene abrir aquí un breve paréntesis para hablar de la noción de **estructuras** introducida por Durand, que podría ser objeto de interpretaciones abusivas. Durand mismo gusta de precisar sus posiciones sobre esta noción, dado "el éxito lexicológico del término 'estructura', que tiende a invadir el horizonte semántico de ciencias tan diferentes como la lógica, la matemática, la biología, la lingüística, la

[16] G.D.: *Science de l'Homme et Tradition*, cit., p. 84.
[17] G.D.: *Structures*..., cit., p. 497.

economía, la psicología, el psicoanálisis, la sociología, la etnología, la historia..."[18]. Durand redefine la carga semántica del término "estructura" oponiéndose al estructuralismo "abstracto" de Claude Levi-Strauss. Para este último, la explicación estructural atañe a "un sistema inconsciente constituido por diferencias, por oposiciones e independientemente del observador". Ahora bien, estas tres características definen una forma vacía con la que Levi-Strauss cree demostrar "la vacuidad del inconsciente"[19]. A la inversa de esta concepción casi noumenística de la estructura, quintaesencia de un idealismo absoluto de la forma, hipóstasis de un Todo que sin embargo pretende elucidar, Durand se declara partidario de "un estructuralismo que sería válido en tanto que sistema de orientación comprensiva que delimita tipos de estructuras"[20]. Se puede cerrar este paréntesis con el siguiente extracto de *L'Ame Tigrée*, para que desaparezca todo equívoco sobre la significación del concepto de "estructura" en Gilbert Durand:

"No siendo ni formas vacías ni elementos objetivos, las regiones del Imaginario nos parecen responder bien al concepto de estructura. En la medida en que no son ni apariencias, ni relaciones formales puras, ni simples acontecimientos unidos a las incidencias objetivas de la historia, las estructuras constituyen la materia de la Antropología"[21].

Tras este resumen esquemático del pensamiento de Gilbert Durand, estamos en condiciones de examinar las relaciones de su obra con el pensamiento tradicional, y ello a partir de su libro *Ciencias Humanas y Tradición*.

III. EL RETORNO DE HERMES

Después de realizar la crítica de los positivismos, los historicismos y los reduccionismos, fundamentos de un mundo moderno

[18] G.D.: *L'Ame tigrée*, cit., p. 118.
[19] Op. cit., p. 121.
[20] Op. cit., p. 134.
[21] Op. cit., p. 145.

animado por su prometeísmo triunfante, la propia lógica de la obra aquí estudiada lleva a interpelar a la Tradición como una alternativa al desencuadernamiento del hombre occidental. Situándose en el origen de la disociación del occidente "fáustico" y de la Antigüedad greco-latina, así como en la raiz de la oposición entre la antropología moderna y la antropología tradicional existe en Durand la voluntad de hacer advenir un "nuevo hombre tradicional". Influido por Henry Corbin[22], Durand remite la fuente de la "desfiguración" occidental -aquí asimilada al nacimiento del mundo moderno- al alba del siglo XIII, mucho antes del Renacimiento, que es sin embargo la fecha comúnmente admitida. Se trata de una "catástrofe metafísica" que ve cómo Occidente se convierte al "empírico-racionalismo" de Aristóteles por vía de su adhesión al modelo de Averroes[23], "raiz filosófica de la separación radical entre el intelecto Divino (dador y creador) y el intelecto humano (receptáculo)"[24]. Consecuencia de esta "catástrofe metafísica" es el advenimiento de la triada que define la delicuescencia de nuestro "extremo occidente": la secularización de las iglesias, la secularización de las filosofías y la idolatría de la Historia. La confrontación de una visión del mundo contemporánea con una *weltanschauung* tradicional, confrontación labrada a través de oposiciones entre, por una parte, saber occidental fragmentado y saber monista tradicional, y por otra parte, pensamiento científico agnóstico y pensamiento simbólico gnóstico, lleva a Gilbert Durand a tomar posición netamente en favor de un pensamiento de la Unidad, no como método, sino como principio: "El hombre tradicional es un antropo-cosmos, que no es ajeno a nada de lo cósmico"[25].

Inspirado por estos antagonismos, el antropólogo atribuye al abandono del principio de similitud -principio fundamental del Hermetismo- la responsabilidad no sólo de la crisis generales de las ciencias humanas, sino del propio hecho de que "las culturas legíti-

[22] Corbin, H.: *Avicenne et le recit visionnaire*, Berg Internationale, 1979. *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, 1964.
[23] G.D.: *Science de l'Homme*..., cit. p. 79.
[24] J.P. Sironneau, en **La Galaxie de l'Imaginaire**, cit., p. 79.
[25] G.D.: *Science de l'Homme*..., pp. 32-42.

mas decaigan y se transformen en civilizaciones legales"[26]. En efecto, el Hermetismo, "gnosis que pasa de la percepción sensorial a la intuición intelectual", está en su mayor parte animado por ese principio de similitud. Por eso sostiene Durand que sólo el Hermetismo será capaz de romper con el determinismo causal de la física de Aristóteles y del evolucionismo lineal, y ello mediante un principio de participación en "entidades-fuerzas" que no deja de recordar la noción de **mónada** tal y como la entendía Leibniz. Concomitante al principio de similitud, aquel otro principio de la coincidencia de contrarios (**coincidentia oppositorum**) introduce el rostro de Hermes como piedra angular del pensamiento tradicional. Guía, intermediario, iniciador y civilizador, figura recurrente por excelencia, Hermes representa una verdadera teofanía del **pensamiento del retorno.** Esa fidelidad a la fe del eterno retorno es sin duda lo que con más claridad define el vínculo de Gibert Durand al pensamiento tradicional. Toda su obra está atravesada por la voluntad de reconducir el mundo moderno hacia la Tradición, y es incluso frecuente que él mismo haga percibir al lector su deseo de edificar una pasarela entre el mundo occidental y el universo de la Tradición: "El recurso de occidente a las doctrinas tradicionales es una oposición de supervivencia y de renacimiento de un campo del Imaginario creador"[27].

En una perfecta coherencia, su obra extrae del corazón mismo del Imaginario simbólico aquello que en último análisis funda la Tradición: la ubicuidad de la imagen como "existencia mental", prolegómeno del pensamiento del Uno, de la aprehensión de un Cosmos por esencia indivisible. La mirada favorable que Durand proyecta sobre el hombre tradicional, inevitable conclusión de sus trabajos, le lleva a escribir: "De la cualidad perenne de la figura tradicional del hombre deriva su superioridad sobre las civilizaciones, las técnicas y las máquinas que pasan y perecen. Hace ya veinte años escribí que quien permanece es el mago y el poeta, mientras que el científico en-

[26] Op. cit., p. 120.
[27] Op. cit., p. 138.

vejece... Frente al científico, al ingeniero, al técnico, al burócrata, frente a todas esas máscaras especializadas de la alienación del hombre, se levanta -como presentían los poetas- el hombre de la Promesa, la figura del hombre profético. Y es preciso entender bien ese término: el profeta es aquel que llama al orden"[29].

IV. NUEVO ESPÍRITU ANTROPOLÓGICO

Sería absurdo tratar de buscar una conclusión cerrada acerca del pensamiento de Gilbert Durand. Ese pensamiento quiere ser ante todo una voluntad de apertura, de introducción a un "nuevo espíritu Antropológico" en conformidad con un conocimiento multidimensional del hombre. El autor de *La imaginación simbólica* es un iniciador a una **Hermética Ratio** cuyos contornos ha definido en sus trabajos. El principal mérito de su obra es haber creado una dinámica que motiva vocaciones en los jóvenes antropólogos, a los que Durand invita solemenemente a "recuperar el coraje, porque el tiempo del hombre socrático ha pasado ya, y con él ha pasado también la hora de sus nietos cartesianos, kantianos, positivistas o marxistas. El velo ilusorio de la historia trucada de las ideas se desgarra, el irrisorio pliegue orgulloso y fugaz del extremo occidente se borra"[30].

Evocando la frase de Heráclito: "Los dioses son hombres inmortales, mientras que los hombres son dioses mortales", Gilbert Durand previene a quienes deseen recorrer los caminos por él trazados que es justamente ese continente, esa parte de la eternidad que pertenece a los hombres y a los dioses, lo que queda todavía por dilucidar. ■

Texto reproducido por cortesía de "Sol Invictus. Revue d'etudes traditionnelles", B.P. 12, 33029 BURDEOS (FRANCIA).

[28] *La galaxie de l'Imaginaire*, p. 55.
[29] *Science de l'Homme...*, pp. 57-58.
[30] Op. cit., pp. 235-236.

BIBLIOGRAFIA BASICA DE GILBERT DURAND

• 1960: *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*. 10ª ed. en Bordas, 1984. Hay edición española: *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Ed. Taurus, Madrid, 1982 (Traducción de Mauro Armiño).

• 1961: *Le décor mythique de la Chartreuse de Parme. Les structures figuratives du roman stendhalien*. 2ª ed. en J. Corti, 1971.

• 1964: *L'Imagination Symbolique*. 3ª ed. en Presses Universitaires de France, 1976. Hay edición española: *La imaginación simbólica*, Amorrortu Ed., Buenos Aires, 1971 (traducción de Marta Rojzman).

• 1969: *Les grands textes de la sociologie moderne*. 3ª ed. en Bordas, 1979.

• 1975: *Science de l'Homme et Tradition. Le "Nouvel esprit anthropologique"*. 2ª ed. en Berg International, 1980.

• 1979: *Figures mythiques et visages de l'oeuvre. De la myto-critique a la mythanalyse*. 2ª edición en Berg International, 1982. Hay edición española: *De la mitocrítica al mitoanálisis*, Ed. Anthropos, col.: "Hermeneusis", nº 12, Barcelona, 1993 (traducción de Alain Verjat).

• 1980: *L'Ame Tigrée. De quelques pluriels de psyché*. Ed.: Denoël-Gonthier.

• 1983: *La Foi du cordonnier*. Ed.: Denoël-Gonthier.

De la experiencia del Pensar

Martin Heidegger

La obra de Martin Heidegger, en tanto que es un intento por ir más allá de la metafísica occidental, ha recuperado numerosos elementos del pensamiento tradicional y los ha introducido en una interpretación del mundo moderno que sigue siendo, para muchos, la más profunda del siglo XX. Sin embargo, la labor "recuperadora" de Heidegger no atañe sólo a los conceptos, sino que se extiende también al propio estilo del pensar y el escribir. El texto que aquí ofrecemos, "De la experiencia del pensar", fue redactado por Heidegger siguiendo el estilo del Tao. Entre el aforismo y el destello, se trata de un magnífico ejemplo de pensamiento primordial.

Camino y balanza,
vereda y verbo
se encuentran en una misma andadura.

Avanza y soporta,
fiel a tu sendero,
el revés y la zozobra.

*

Cuando la temprana luz del alba crece, callada, sobre los montes...

El oscurecimiento del mundo jamás alcanza a la luz del Ser.

Hemos llegado demasiado tarde para los dioses y demasiado temprano para el Ser.

El hombre es un poema comenzado por el Ser.
Avanzar hacia una estrella: nada más.
Pensar es limitarse a una idea, que, como una estrella, quedará un día fija en el cielo del mundo.

*

Cuando la veleta, ante la ventana de la cabaña, canta en la tempestad que asciende...

Si el temple del pensar brota de una llamada del Ser, nuestro destino encuentra su lenguaje.
Cuando tenemos la cosa ante los ojos y el corazón a la escucha, tendido hacia el verbo, se cumple felizmente el pensar.
Pocos hay capaces de distinguir entre un objeto aprendido y una cosa pensada.
Si en el pensar hubiera antagonistas y no simples enemigos, mejor le iría al pensar.

*

Cuando entre cielos desgarrados de lluvia, un súbito rayo de sol se desliza entre los sombríos prados...

Nunca llegamos a los pensamientos. Ellos vienen a nosotros.
Tal es la hora propicia al diálogo.

Crece así el sosiego y nos dispone a la meditación común. Que no enfrenta encontrados sentires; no tolera cómodos acuerdos de conveniencia.
El pensar sigue alzándose, duro, expuesto al viento de la cosa.
Quizá, de tal comunidad, algunos saldrán camaradas en el taller del pensar. Para que uno de ellos, un día, sin sospecharlo, se manifieste como un maestro.

*

Cuando en la primavera temprana florecen aislados narcisos, ocultos en el prado, y la rosa de los Alpes sonríe bajo el arce...

Esplendor de lo sencillo.

Sólo la forma conserva fisonomía.

Pero la forma descansa en el poema.

¿Qué hombre que huya de la tristeza podría ser tocado alguna vez por un soplo vivificante?

El dolor otorga su fuerza salvadora donde menos lo sospechamos.

*

Cuando el viento, saltando brusco, gruñe en el tejado de la cabaña, y el día frunce el ceño...

Tres peligros amenazan al pensamiento.

El peligro bueno, saludable, es la vecindad del poeta que canta.

El peligro con más malicia, mordiente, es el propio pensar.

El peligro malvado, oscuro, es la producción filosófica.

*

Cuando en verano la mariposa descansa en una flor y, las alas juntas, se columpia en la brisa del prado...

Todo ánimo es eco del ánimo del ser, que nuestro pensar reúne en el juego del mundo.

Todo en el pensar se torna solitario y lento.

En la paciencia madura la grandeza.

Quien piensa en grande, en grande debe errar.

*

Cuando el torrente, en el silencio de la noche, cuenta sus caídas por los canchales...

Lo más antiguo de lo antiguo llega desde atrás a nuestro pensar y, sin embargo, se nos adelanta.

Por eso el pensar se vincula al advenimiento de lo que fué, y por eso el pensar es conmemoración.

Ser antiguo significa: detenerse a tiempo allá donde la idea solitaria de un camino del pensar ha encontrado albergue.

Desde el momento en que en el origen del pensar respiramos un aire natal, podemos aventurarnos a dar el salto que reconduce la filosofía hacia el pensamiento del Ser.

*

Cuando en las noches de invierno la ventisca sacude la cabaña, y al amanecer el paisaje ha enmudecido bajo la nieve...

El decir del pensar sólo reposaría en su esencia si se hiciera impotente para decir lo que debe quedar más allá del habla.

Tal impotencia guiaría al pensamiento ante la cosa.

Nunca, en ninguna lengua, lo pronunciado es lo dicho.

Que de repente nazca un pensamiento, ¿quién entre los que se asombran querría sondear tal profundidad?

*

Desde las laderas del valle, que los rebaños recorren lentamente, desciende el sonido de las campanas...

El carácter poético del pensamiento aún nos está velado.

Allá donde se deja ver, largo tiempo semeja la utopía de un entendimiento semipoético.

Pero la poesía que piensa es en verdad la topología del Ser: es ella quien le dice dónde está su esencia.

*

Cuando la luz del ocaso, escapando de algún lugar en el bosque, reviste de oro los troncos...

Cantar y pensar son las dos ramas vecinas del acto poético.

Ambas nacen del Ser y se alzan hasta tocar su verdad.

Su unión nos da a meditar aquello que de los árboles del bosque dijera Hölderlin:

"Mútuamente desconocidos permanecen,
mientras se alzan, erguidos, los vecinos troncos."

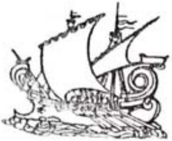
*

Los bosques se extienden.
Los torrentes se lanzan.
Las rocas duran.

La lluvia fluye.
Las mieses esperan.
Los manantiales brotan.
Los vientos llenan el espacio.
El pensamiento feliz encuentra su camino. ■

Martin Heidegger
(Adaptación: José Javier Esparza)

NDT: La presente adaptación del texto original heideggeriano (*Aus der Erfährung das Denkens*, escrito en 1947 y publicado en 1954 por Günter Nescke, Pfullingen), se ha llevado a cabo sobre la base de la primera traducción española, realizada por José María Valverde para la revista "Cuadernos Hispanoamericanos", así como de la traducción francesa de André Préau para la Editorial Gallimard, que continúa siendo, a nuestro juicio, la mejor versión del texto de Heidegger en una lengua latina.



La Tradición falta a la cita. Siete tesis sobre la cuestión espiritual

Laureano Luna

La historia espiritual humana y la disciplina que más cerca le queda, esto es, la filosofía, giran alrededor de un solo concepto: el **sentido**. La pregunta filosófica es la pregunta por el sentido y lo que el espíritu humano busca individual o colectivamente por el tiempo es, de nuevo, el sentido. ¿Cuál es el sentido del mundo? ¿Tiene sentido la vida? Estas cuestiones que parecen filosofía de adolescentes son las cuestiones filosóficas sin más. Y corremos el peligro de olvidarlo cuando dejamos que la filosofía se especialice o sutilice demasiado; corremos el peligro de olvidar que para nuestro momento histórico y para Occidente estas preguntas no están resueltas.

Las cosas, en efecto, podrían no tener sentido. ¿En qué consistiría entonces su ser, cómo se presenta el ser de lo que no tiene sentido? El ser de lo que no tiene sentido es el simple **existir**, la pura positividad del **estar ahí**, la facticidad pura. El mundo puede estar ahí delante y sin embargo no decir nada, carecer de voz. Y no importa mucho que su existir esté relleno de materia, de sustancia que descansa inerte sobre sí misma, o que consista en puras sensaciones o informaciones empíricas: materialismo, sensualismo y empirismo no difieren en lo esencial, son todos ellos sendos positivimos. Llamamos "positivismo" precisamente a aquella actitud filosófica que no percibe en

el ser de las cosas más que su positivo existir, su inerte "estar-dadas". Las cosas en cuanto cosas mudas, en cuanto incapaces de hacer un guiño al alma humana, constituyen un simple sinsentido, desechan de sí un sentido que nunca han pretendido, porque por algo son "cosas" y no palabras. Pero esta indiferencia del sereno sinsentido, que rompe la tácita y constante interrogación del hombre, es vivida por éste como terror y angustia, como la infinidad de un sufrimiento irredimible, como un **contrasentido**.

Pero ¿cuáles son las fuentes del sentido? Tal vez sólo una: la filosofía la ha llamado a veces **racionalidad**, a veces **espiritualidad**. Conviene insistir en esta dualidad de nombres para una misma cosa porque con frecuencia, en el lenguaje ordinario o ideológico, racionalidad y espiritualidad se comportan como opuestos. La tradición ha querido distinguir "razón" (ratio, logos) de "intelecto" (intellectus, nus), pero es perfectamente posible subrayar la unidad esencial de los diferentes niveles de la espiritualidad humana utilizando para todos ellos el término "razón" y distinguiendo luego entre **"razón discursiva"** (ratio, logos) y **"razón supradiscursiva"** (intellectus, nus). Frente al puro existir fáctico, es la racionalidad o la espiritualidad lo único capaz de encontrar sentido. Para ello hará falta, desde luego, que el mundo se preste, que no se nos ofrezca como la inmensidad del puro estar, como un absoluto desierto de sentido. La racionalidad pretende encontrar en las cosas los tres referentes tradicionales, los tres grandes depósitos del sentido: **lo bueno, lo verdadero, lo bello**. Lo verdadero implica que el mundo sea racionalmente inteligible. Lo bueno implica que sea racionalmente digno de aprobación. Lo bello apunta a la unificación final de lo racional y lo sensible, garantiza que el mundo pueda ser, además de entendido y aprobado, también amado.

Este es el problema, el asunto de la filosofía. Alrededor de él gira la vida espiritual de Occidente desde sus inicios. Probablemente la historia de Occidente representa un dilatado intento de aplicación sistemática de la racionalidad al problema del mundo y del hombre. Los primeros griegos parten de una aceptación religiosa del mundo y de ese espíritu surgen los tratados presocráticos sobre la naturaleza. La figura de Sócrates supone sin duda un giro del espíritu

hacia sí mismo, un intento de rastrear el sentido en la moralidad del alma humana. Es una vuelta hacia dentro que contrasta con el objetivismo de la filosofía anterior y que anuncia el talante del cristianismo. Con todo, no cabe duda de que en la espiritualidad cristiana confluyen el intimismo moral con el objetivismo de la ontología griega, la herencia hebrea de la Ley con la filosofía griega del ser. El mundo cristiano encuentra en su tonalidad espiritual la exigencia de sentido, la racionalidad moral en el seno del alma; pero a la vez tiene delante de los ojos el mundo real como un misterio que guarda el secreto de su irracionalidad puntual e innegable; no cabe duda de que frente a la necesidad humana de racionalidad, frente a la idealidad del espíritu humano, la realidad no se muestra racional más que por accidente; así, al menos, aparece a los ojos del espectador humano. Y la única solución capaz de aceptar el misterio de la irracionalidad de lo real pasa por la figura de Dios. Los caminos de Dios, cierto es, resultan misteriosos, pero **la presencia de la divinidad en la cúspide del ser garantiza la racionalidad en última instancia**, la racionalidad escatológica del mundo. Esta racionalidad aparece con frecuencia bajo la forma simple del juicio final o del juicio "post mortem": los buenos serán premiados y los malos castigados, ese acto de poder ontológico supremo de Dios restaurará de manera evidente la racionalidad, el sentido del mundo. La figura de Dios viene exigida por el contraste entre la exigencia humana de sentido y el reiterado sinsentido del mundo. La necesidad de conciliar ser y deber-ser, virtud y felicidad es la clave que hace a Dios preciso y tal es la verdadera sustancia de las pruebas morales de la existencia de Dios, desde Santo Tomás de Aquino hasta Descartes.

La modernidad destrona a Dios y lo hace de la única manera posible: conmoviendo las columnas de su trono. La modernidad declara sin más abolida la irracionalidad del mundo y la suspende reinterpretándola como irracionalidad social, es decir, subsumiendo lo cósmico en lo humano. Si Dios es necesario, se piensa ahora, es sólo porque la racionalidad social no se ha realizado en grado suficiente: la explotación del hombre por el hombre, el deficiente desarrollo de las fuerzas productivas, el atraso técnico, la inexistencia de mercados efi-

cientes, el corporativismo... eso es todo lo que mantiene a Dios en su pedestal; remediemos la irracionalidad real del hombre en su vida social y haremos a Dios innecesario como garante ideal de racionalidad en último extremo. Tiene su lógica: cuando el paraíso está ahí, a la vuelta de la próxima revolución ¿para qué sirve Dios? Hoy, cuando en Occidente casi ha desaparecido ya el eco de esta ideología que dio sus últimos coletazos en Mayo del 68 y en el liberalismo de la Escuela de Chicago, uno viene a preguntarse: ¿Cómo pudo el mundo civilizado creer que podría vencer la irracionalidad de lo real mediante el desarrollo social, jurídico, técnico, económico? Tal ilusión se hizo posible sólo porque antes se había producido una revolución en la concepción del hombre, en la interpretación que el hombre hacía de sí mismo. La modernidad segregó cuidadosamente al hombre de la naturaleza, hizo de lo humano un mundo autónomo, separado del resto del ser, convirtió la sociedad en el reino de los yoes puros caídos del cielo, en el "reino de los fines". La modernidad, como racionalismo social, creyó poder desconsiderar la finitud humana, la que el hombre recibe ineludiblemente de su pertenencia al mundo. A la altura de 1993 la realidad pasa factura: los problemas ecológicos, étnicos, psíquicos, espirituales, etc., nos sacuden cada mañana para terminar de despertarnos del sueño racionalista en el que nos habían entretenido nuestros padres: empezamos a saber de manera demasiado brusca y dolorosa de nuestra propia finitud, de nuestra propia pertenencia a la naturaleza. Pero hace doscientos o trescientos años los hombres creyeron poder prescindir de la naturaleza, creyeron poder resolver solos el infinito problema de la irracionalidad de lo real y, en consecuencia, creyeron poder prescindir a la vez del mismo Dios. Creyeron, en definitiva, que podían poner en el lugar de la divinidad la eticidad social, y los que así creyeron portaban nombres ilustres: Rousseau, Kant, Marx...

El racionalismo social provocó regularmente una reacción, una oscilación pendular que vino de la mano de Nietzsche y el vitalismo alemán. Aquí la lacerante contradicción entre lo real y lo racional vino a resolverse a favor de lo real en la mística turbia del "sentido de la tierra" y el "escribe con tu sangre". El intento de reducir la razón a naturaleza y el espíritu a sangre era vano. Por una parte implicaba una

desnaturalización de la razón que tenía que terminar privándose a sí misma de discurso: no olvidemos que la razón es siempre la que habla, la dueña del lenguaje, y no se niega a sí misma más que a costa de una tremenda paradoja. Por otra parte mezclaba con poco tiento ámbitos nítidamente separados en buena lógica: para la verdad de la física relativista se convertía en argumento decisivo el origen racial de Einstein y el número de dioses existentes dependía de los genes de quien se pusiera a hacer teología.

A principios de siglo, Husserl, en sus *Investigaciones Lógicas* deja meridianamente nítida la diferencia ontológica que existe entre lo racional o ideal y lo real: **una ley lógica o un teorema matemático, que han de valer universal y necesariamente, no pueden ser reducidos a la actividad contingente de un circuito nervioso**, y la legalidad de lo ideal está herméticamente aislada de la causalidad natural. Husserl no hacía más que reponer la evidencia misma en su derecho, pero a la vez volvía a sacar a flote la antigua tragedia: no había manera de comprender la relación entre lo real y lo racional. Las fórmulas sumarísimas ("lo real es racional y lo racional es real") no habían funcionado: ya Schelling había advertido que no eran viables. La contradicción había vuelto a salir a la luz y no se vislumbraba mediación posible. Desgraciadamente, Husserl se deslizó hacia el racionalismo con el fácil expediente de desviar la mirada de la irreductibilidad de lo real, y con ello provocó la nueva reacción pendular de Heidegger, la aparición de una nueva "mística positivista". Todavía no hace mucho Alain de Benoist pretendía obligarnos a escoger entre el Ser y la Ley.

Y hasta hoy esta es la situación de la cuestión del sentido. El expediente racionalista ha fracasado: el intento de la razón discursiva de abandonar su objeto real para cerrarse sobre sí misma, deshaciéndose a la vez de la irracionalidad real y de toda racionalidad trascendente, ha tenido como consecuencia que la misma razón discursiva se descomponga en la inanidad de la autorreferencia: el Teorema de Gödel puede tomarse como paradigma del fracaso de todos los intentos de la racionalidad discursiva de cerrar su modelo. Por su parte, el expediente irracionalista como tal se destruye a sí mismo. La situa-

ción resultante parece plantear más que nada una primera exigencia: **la razón tiene que aceptar la presencia junto a sí de una realidad, de una mundaneidad, de una naturalidad que en su irracionalidad afecta inevitablemente al ser mismo del hombre como ser finito; tiene que conceder sus derechos a la finitud.** Pero al hacerlo no puede ya disimular más tiempo la persistencia del antiguo conflicto entre lo real y lo ideal, entre la razón y el mundo. Y la persistencia de la contradicción exige su resolución en una instancia superior: quien ha descendido hasta el fondo mismo de la exigencia de la razón en su alma no duda de que lo real y lo racional han de ser conciliados en alguna instancia. En efecto, si la realidad fuese absolutamente ajena a la racionalidad, ¿cómo podría haber venido a habitar en ella la espiritualidad humana? ¿Cómo podrían brotar flores en el hielo? Racionalidad y realidad tienen que ser dos fuentes igualmente originarias, que segregadas de un manantial primigenio, vuelven a confluir en el ser humano sin que éste sea capaz de explicar tal confluencia. Pero el hecho es que racionalidad y realidad están presentes, simultáneas e irreductibles, y con su inexplicable convivencia exigen la **existencia de un nivel más alto** capaz de unificar lo que la razón discursiva no puede conciliar. **En consecuencia, si el modelo de esta razón ha de estar abierto hacia abajo, hacia lo irracional, a la vez tiene que estar abierto hacia arriba, hacia una racionalidad supradiscursiva.** Ahora bien, esta disposición estratificada y abierta a la trascendencia es exactamente la propia del punto de vista tradicional.

Reparemos todavía, antes de referirnos a la tradición, en un punto esencial: quien nos dice que el intento de cerrar el modelo de la razón discursiva no es ya viable, es... la razón discursiva misma. Como en el Teorema de Gödel, ella se limita a sí misma, se cierra sólo negativamente, y con su limitarse abre campo a nuevas posibilidades. Las creaciones más recientes de la racionalidad moderna, desde el Teorema de Gödel hasta la Teoría General de Sistemas, pasando por la física relativista y cuántica, no son en el fondo más que la autolimitación del modelo de la razón discursiva. Muchos estudiosos atentos se han dado cuenta: **al empezar a limitarse, la racionalidad moderna tiende la mitad de un puente, sale al encuentro de la tradición.**

Y ahora, ¿cuál es la respuesta de la tradición? Los autores tradicionales, ¿han sido capaces de prever esta evolución de la espiritualidad moderna para engarzar su aportación en el preciso lugar del engranaje que podía acogerla? No. Los autores tradicionales no han abandonado jamás su desprecio por los esfuerzos de la racionalidad moderna, decididos a no ver nada aprovechable en las creaciones del Kali Yuga. Han seguido *consignando la existencia de una verdad* sin querer colaborar con la razón moderna en la producción de una *certeza*. ¿Se justifica esta actitud? Ni siquiera desde el punto de vista ortodoxo de la tradición misma. La metafísica es, en efecto, incompatible con cualquier forma de dualismo, y esa condena global de la espiritualidad moderna como desviación absolutamente estéril de la espiritualidad tradicional es una forma patente de dualismo. La modernidad no ha hecho más que desarrollar hasta agotarlas las posibilidades de la razón discursiva, y lo ha hecho sin duda siguiendo la ley cósmica. La expansión horizontal de la razón discursiva ha sido el intento de crear certeza allí donde la tradición no podía ya más que proclamar formalmente una verdad sin construir una certeza, es decir, sin ofrecer esa verdad como *verdad viva*. El agotamiento del intento de la modernidad establece quizá las condiciones para una modificación del ciclo histórico. La razón discursiva misma no puede más que tirar del freno a su caballo, limitarse, dejar el campo libre, esperar en el lugar de la cita. En ese momento, la espiritualidad tradicional debe bajar a la arena y recoger el testigo; cuando una mitad del puente casi está ya tendida, ¿seguirá la tradición desentendiéndose de la cita? ■

SIETE TESIS SOBRE LA CUESTIÓN ESPIRITUAL

Primera. La existencia de lo espiritual o racional es evidente por sí misma: la razón se reconoce a sí misma y además se reconoce como originaria y suprema; no podría hacerlo de otro modo, porque, siendo ella misma la que habla, se contradiría si se negase o desnaturalizase.

Segunda. Al lado de lo racional existe lo simplemente real, que sólo aparece como racional accidentalmente. La relación entre

lo real y lo racional -particularmente en el ser humano- es un límite absoluto de la razón discursiva, la cual por tanto, no puede dar cuenta ni de la totalidad del mundo ni de su existencia en el mundo.

Tercera. Este límite amenaza la supremacía de la razón, y como esta supremacía es una necesidad suya intrínseca, amenaza a la razón misma. Para eludir esta dificultad la razón discursiva tiene que reconocer la necesidad de una razón mística por encima de ella, capaz de superar ese límite.

Cuarta. De no haber reconocido ese límite, de intentar superarlo discursivamente, proceden los desórdenes de la espiritualidad moderna. De tales intentos existen dos que se presentan como los términos de una oscilación pendular:

a) El racionalismo, por el que entendemos el intento de la razón discursiva de ignorar la finitud e irracionalidad de lo real, y con ello la necesidad de la razón mística. Este desatender permite a la razón discursiva cerrar sobre sí misma su modelo. Este es el discurso dominante de la modernidad, de él provienen la concepción vigente del hombre como yo puro y los "ismos" derivados de ella. A este discurso están ligadas las instituciones y los intereses de las élites económicas, políticas e intelectuales. De la imposibilidad de este intento da cuenta formalmente el Teorema de Gödel y de su insuficiencia provienen los problemas ecológicos, étnicos y espirituales que amenazan nuestro mundo.

b) El irracionalismo, que, como reacción simétrica, pretende derivar lo racional de lo real, lo espiritual de lo vital -biológico o existencial-, llevándolo con ello a una desnaturalización: arruinando la razón se arruina a sí mismo.

Quinta. El discurso racionalista se agota históricamente a sí mismo, pero de modo que la razón discursiva -por ejemplo en el Teorema de Gödel- es capaz de percibir su propio límite, cerrándose así sólo de manera negativa. En consecuencia, a ella corresponde dar los primeros pasos para la superación de su totalitarismo, porque sólo ella será capaz de iniciar una nueva certeza pública. Esta no se iniciará ni en el irracionalismo ni en la mística.

Sexta. Frente al totalitarismo de la razón discursiva, lo místico -la espiritualidad trascendente- y lo real -lo histórico-natural-

se presentan como lo que tiene que abrir el modelo de la razón discursiva respectivamente por arriba y por abajo.

Séptima. Este planteamiento es el único que permite a la vez entroncar con la racionalidad moderna y superarla, proponiendo a un mismo tiempo la consideración de la finitud real desatendida y el restablecimiento de la espiritualidad trascendente. ■

Libros

HESPÉRIDES pone a disposición de los lectores una selección de la bibliografía relacionada con el tema tratado en cada número. Será una selección de títulos que, vienen a ampliar y completar las tesis presentadas en la revista. Los libros pueden solicitarse contra reembolso al Servicio de Distribución de

EDICIONES BARBARROJA
Apartado de Correos, 45082
28080 Madrid (ESPAÑA)

Igualmente, se puede consultar por escrito la posibilidad de descuentos por cantidad.

Para el presente número, la redacción de **HESPERIDES** considera de gran interés los siguientes textos:

LA CRISIS DEL MUNDO MODERNO

René Guénon. Ed. Obelisco. 850 Pts.

Un clásico del pensamiento tradicional sobre la civilización moderna. Una de las obras más características de René Guenón, el pensador tradicional más importante del siglo XX.

LA EDAD CREPUSCULAR

Vicente Alberto Biolcati. Ed. Obelisco. 950 Pts.

Una brillante exposición del pensamiento de René Guénón, su interpretación de la Tradición y su aplicación a la crítica del mundo moderno.

CABALGAR EL TIGRE

Julius Evola. Ed. Nuevo Arte Thor. 1.000 Pts.

Obra de madurez de Julius Evola. Un conjunto de orientaciones para poder soportar la sociedad moderna desde una visión tradicional de la vida.

ROSTRO Y MÁSCARA DEL ESPIRITUALISMO CONTEMPORÁNEO

Julius Evola. Ed. Alternativa. 1.500 Pts.

Implacable denuncia del falso espiritualismo nacido en el último siglo y medio en Occidente que, bien comercializado, se extiende cada vez más por la sociedad moderna como un peligroso sucedáneo (sectas, satanismo, New Age, etc.).

SOBRE LOS MUNDOS ANTIGUOS

Frithjof Schuon. Ed. Heliodoro. 1.500 Pts.

Un estudio sobre la importancia de las ideas del Centro y del Origen en la fundamentación de las civilizaciones tradicionales.

RUSIA. EL MISTERIO DE EURASIA

Alexander Duguin. Ed. Grupo Libro 88. 1.500 Pts.

Una aplicación de la visión tradicional del mundo sobre la geografía, la historia y los símbolos de un pueblo como el ruso, que ejerce de puente entre Oriente y Occidente.

MITO Y REALIDAD

Mircea Eliade. Ed. Guadarrama. 975 Pts.

Uno de los libros fundamentales de Eliade. La importancia del Mito en las sociedades humanas a través de la historia como forma de combatir la fugacidad de lo humano.

LAS ESTRUCTURAS ANTROPOLOGICAS DE LO IMAGINARIO

Gilbert Durand. Ed. Taurus. 1.500 Pts.

Principal obra de Durand. Poco se puede añadir al artículo sobre el autor en este mismo número de la revista. Simplemente, recomendarlo y prevenir al lector sobre su alto nivel académico.

TRASGRESSIONI

RIVISTA QUADRIMESTRALE DI CULTURA POLITICA

16

Direttore responsabile
MARCO TARCHI

Redazione e amministrazione
Via Laura, 10/r.
50121 Firenze
Casella postale 1.292
50122 Firenze 7
Tel. e Fax 055/23.40.714

Editrice
Cooperativa Culturale
« La Roccia di Erec »

ABBONAMENTO ANNUO
(tre numeri)
Per l'Italia: lire 30.000
Per l'estero: lire 35.000

VERSAMENTI SUL
CCP 20468500
INTESTATO A
COOPERATIVA CULTURALE
LA ROCCIA DI EREC
CASELLA POSTALE 1.292
50122 FIRENZE 7

Autorizzazione del
Tribunale di Firenze
con Decreto n. 3.444
del 24.3.1986

Stampa It-Comm.
Via Ripoli, 48-50 r, 50126 Firenze

Progetto grafico
UMBERTO CROPPI
SALVATORE RAMAGLIA

Anno VIII n. 1
Gennaio-Aprile 1993

Vouloir

revue culturelle pluridisciplinaire trimestrielle

n°101/102/103/104 - avril-juin 1993
Fondateurs: Jean E. van der TAELEN & Robert STEUCKERS
Directeur: Robert STEUCKERS

BPB 41
B-1970 WEZEMBEEK-OPPEM
BELGIQUE-BELGIE



Director: Alexander Douguin

Elementy - Euraziiskoïe
Obozrenié n° 4
Moscú (RUSIA)

Suscríbase a Hespérides

Copie o recorte este cupón y envíelo a:

Asociación Proyecto Cultural Aurora
Apartado de Correos 45.082 · 28080 Madrid (España)

Señores: Deseo suscribirme a la revista **Hespérides**, de periodicidad trimestral, al precio de oferta de 3.500 pesetas, incluido IVA (4.000 pesetas precio venta quiosco), por el período de un año (4 números) y renovaciones hasta nuevo aviso, cuyo pago efectuaré mediante:

- ☐ Domiciliación bancaria
- ☐ Envío cheque bancario por 3.500 pts.
- ☐ Contrarrembolso

A partir del nº ______ (incluido)

Si desean factura, indiquen el número de copias y el NIF

____

Nombre y apellidos ______________________

Profesión ______________________

Domicilio ______________________

Población ______________________ C.P. __________

Provincia ______________________ Teléf. __________

País ______________________ Fecha __________

DOMICILIACIÓN BANCARIA

Entidad	Oficina	DC	Nº Cuenta
_ _ _ _	_ _ _ _	_ _	_ _ _ _ _ _ _ _ _ _

NOTA IMPORTANTE: Las diez cifras del numero de cuenta deben llenarse todas. Si tiene alguna duda en el numero de cuenta, el banco o la sucursal, consulte a su entidad bancaria donde le informarán.

Banco o Caja ______________________ Sucursal __________

Domicilio ______________________

Población ______________ C.P. ______ Provincia __________

Señores: Ruego que hasta nuevo aviso abonen a **Asociación Proyecto Cultural Aurora**, con cargo a mi c/c o libreta de ahorros los recibos correspondientes a la suscripción o renovación de la revista **Hespérides**.

Titular ______________________

Domicilio ______________________

Población ______________ C.P. ______

Provincia ______________________

Fecha y Firma

En el próximo número de Hespérides

Dossier Economía

Se tratarán, entre otros, los siguientes temas:

- **La lógica económica de la Modernidad**
- **La política económica**
- **La economía orgánica**
- **Sobre el trabajo**
- **Condiciones para un modelo económico alternativo**

